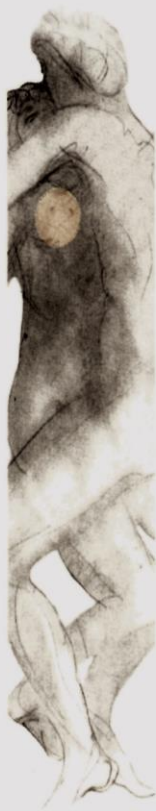
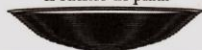


JEAN-LUC MARION

EL FENÓMENO ERÓTICO



el cuenco de plata



ensayo

Ediciones literales

El fenómeno erótico

Seis meditaciones

Jean-Luc Marion

El fenómeno erótico

Seis meditaciones

Traducción de Silvio Mattoni

Ediciones literales



Marion, Jean-Luc
El fenómeno erótico - Seis meditaciones – 1° ed.
Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005
256 pgs. - 21x14 cm. - (Ensayo)

Título original: *Le phénomène erotique*
Traducción: Silvio Mattoni

ISBN 987-1228-03-1

1. Ensayo I. Mattoni, Silvio, trad. II. Título
CDD 150 - 195: 100

© 2003. *Éditions Grasset & Fasquelle*

© 2000. *Ediciones literales* en coedición con *El cuenco de plata*

Ediciones Literales de la *école lacanienne de psychanalyse*

Directora: Marta Olivera de Mattoni

Comité editorial: Silvia Halac, Ernesto Lansky, Vicente Mattoni,
Ricardo Pon y Gustavo Rivarola.

Tucumán 1841. (5001) Córdoba. Argentina.

ed_literales@ciudad.com.ar

El cuenco de plata

Director: Edgardo Russo

Diseño y producción: Pablo Hernández

Mexico 474 Dto. 23 (1097) Buenos Aires

www.elcuencodeplata.com.ar

info@elcuencodeplata.com.ar

Impreso en mayo de 2005

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
o puede escribirnos a
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia:4234

ÍNDICE

EL SILENCIO DEL AMOR, 7

UNA REDUCCIÓN RADICAL, 19

- § 1. DUDAR DE LA CERTEZA, 19; § 2. “¿PARA QUÉ SIRVE?”, 25;
§ 3. LA REDUCCIÓN ERÓTICA, 28; § 4. EL MUNDO SEGÚN LA VANIDAD, 36;
§ 5. EL ESPACIO, 40; § 6. EL TIEMPO, 43; § 7. LA IPSEIDAD, 49

CADA CUAL PARA SÍ, QUE SE ODIAN, 53

- § 8. LA DISTANCIA Y LA CONTRADICCIÓN, 53;
§ 9. LA IMPOSIBILIDAD DE UN AMOR A SÍ MISMO, 57;
§ 10. LA ILUSIÓN DE PERSEVERAR EN SU SER, 60;
§ 11. LO QUIERA O NO, 64; § 12. EL ODIO A UNO MISMO, 66;
§ 13. EL PASAJE A LA VENGANZA, 73; § 14. LA APORÍA DE LA SEGURIDAD, 79

EL AMANTE QUE AVANZA, 82

- § 15. REDUCIR LA RECIPROCIDAD, 82; § 16. LA PURA SEGURIDAD, 86;
§ 17. EL PRINCIPIO DE RAZÓN INSUFICIENTE, 93; § 18. EL AVANCE, 99;
§ 19. LA LIBERTAD COMO INTUICIÓN, 107; § 20. LA SIGNIFICACIÓN COMO ROSTRO, 115;
§ 21. LA SIGNIFICACIÓN COMO JURAMENTO, 120

LA CARNE QUE SE EXCITA, 125

- § 22. LA INDIVIDUALIDAD, 125; § 23. MI CARNE Y LA SUYA, 132;
§ 24. LA EROTIZACIÓN HASTA EL ROSTRO, 141; § 25. GOZAR, 149;
§ 26. LA SUSPENSIÓN, 157; § 27. EL AUTÓMATA Y LA FINITUD, 161;
§ 28. PALABRAS QUE NO DICEN NADA, 167

LA MENTIRA Y LA VERACIDAD, 175

- § 29. LA PERSONA NATURALIZADA, 175; § 30. LA DISTANCIA Y LA DECEPCIÓN, 180;
§ 31. EL RAPTO Y LA PERVERSIÓN, 188; § 32. LA CALLE DE LOS ROSTROS OSCUROS, 192;
§ 33. EL HONOR DE LOS CELOS, 198; § 34. DEL LADO DEL ODIO, 202;
§ 35. LA EROTIZACIÓN LIBRE, 206

EL TERCERO QUE LLEGA, 211

- § 36. LA FIDELIDAD COMO TEMPORALIDAD ERÓTICA, 211;
§ 37. LA ÚLTIMA RESOLUCIÓN ANTICIPATORIA, 219;
§ 38. EL ADVENIMIENTO DEL TERCERO, 224;
§ 39. EL HIJO O EL TERCERO A PUNTO DE PARTIR, 232;
§ 40. EL ADIÓS O EL TERCERO ESCATOLÓGICO, 237; § 41. INCLUSO UNO MISMO, 243;
§ 42. EL SENTIDO ÚNICO, 246

El ardiente deseo del alto bien deseado.
Scève.

EL SILENCIO DEL AMOR

Actualmente la filosofía ya no dice nada del amor, o muy poco. Además, es mejor ese silencio, de tanto que lo maltrata o lo traiciona cuando se arriesga a hablar de él. Casi podría dudarse que los filósofos lo experimenten, si no adivináramos que más bien temen no decir nada sobre él. Y con razón, porque saben mejor que nadie que ya no disponemos de las palabras para decirlo, ni de los conceptos para pensarlo, ni de las fuerzas para celebrarlo.

De hecho los filósofos lo han dejado en el abandono, lo destituyeron del concepto y finalmente lo arrojaron en los márgenes oscuros e inquietos de su razón suficiente –junto a lo reprimido, lo no-dicho y lo inconfesable. Sin duda, otros discursos pretenden relevar esta desherencia, y a veces lo logran a su manera. La poesía puede decirme lo que experimento sin saber articularlo y me libera así de mi afasia erótica –sin embargo, nunca me hará comprender el amor en su concepto. La novela viene a romper el autismo de mis crisis amorosas, porque las reinserta en una narratividad sociable, plural, pública –pero no me explica lo que me sucede, realmente, a mí. La teología, por su parte, sabe de lo que se trata; pero lo sabe demasiado bien como para evitar imponerme alguna vez una interpretación tan directa mediante la Pasión que llega a anular mis pasiones –sin tomarse el tiempo de hacerle justicia a su fenomenalidad, ni darle un sentido a su inmanencia. El psicoanálisis puede resistirse a ese apuro y sabe demorarse entre mis vivencias conscientes y sobre todo inconscientes –pero precisamente para comprobar aún más que sufro de una falta de palabras para decirlas, e incluso que el mismo psicoanálisis carece de conceptos para pensarlas. Con estos esfuerzos debilitados, resulta que el recién llegado, es decir, todos aquellos que aman sin saber bien lo que quiere decir el amor, ni lo que éste

les exige, ni sobre todo cómo sobrevivir a él —ustedes y yo primero— se cree condenado a los peores subterfugios: el sentimentalismo efectivamente desesperado de la prosa popular, la pornografía frustrada de la industria de los ídolos o la ideología informe de la plenitud individual, esa asfixia jactanciosa. Así la filosofía se calla y, en ese silencio, el amor desaparece.

Semejante abandono de la cuestión del amor por parte del concepto debería escandalizar, tanto más en la medida en que la filosofía tiene su origen en el mismo amor y sólo en él, “ese gran dios”. Nada menos que su nombre lo atestigua —“*amor* a la sabiduría” (que sigue siendo una traducción exacta de φιλοσοφία, aunque a veces no nos guste). ¿Cómo debemos entenderlo? La acepción más adoptada —es preciso buscar la sabiduría que aún no poseemos, justamente porque se escapa— sólo desemboca en una banalidad, una perogrullada. Pero de hecho oculta otra, más radical: la filosofía se define como el “amor a la sabiduría” porque efectivamente debe comenzar amando antes de pretender saber. Para llegar a comprender, primero hay que desearlo; vale decir, asombrarse de no comprender, incluso temer no comprender (y ese asombro también le brinda un comienzo a la sabiduría); o bien sufrir por no comprender (y ese temor da inicio igualmente a la sabiduría). La filosofía no comprende sino en la medida en que ama —amo comprender, por lo tanto amo para comprender. Y no como se preferiría creer: termino comprendiendo lo suficiente para eximirme de amar para siempre. No es en absoluto obvio, por paradójico que nos parezca hoy, que la filosofía tenga relación en primer lugar y sobre todo con la ciencia, como si el proyecto de saber se impusiera por sí mismo, sin otra mediación ni presupuesto. Por el contrario, sería posible que para alcanzar la verdad fuera preciso, en *todos* los casos, primero desearla, y luego amarla. Y la experiencia contemporánea de la ideología, ese saber que le sacrifica todo al poder, nos ha demostrado en los hechos que el hombre no ama espontáneamente la verdad y que a menudo la sacrifica ante la mentira, con tal que esa mentira le garantice el poder. A medida que la filosofía deja de comprenderse en primer lugar como un amor y como partiendo de él, a medida que reivindica inmediatamente un saber y lo atesora, no sólo contradice su determinación original, sino que huye de la verdad, que intercambia por la ciencia de los objetos —cual un

plato de lentejas. Es sabido que poco a poco, en una evolución obstinada, luego acelerada e irrefrenable, la filosofía terminó renunciando a su primer nombre, “amor a la sabiduría”, por el de metafísica, que fue tan tardío (apareció en plena Edad Media) como problemático desde un principio (en la época clásica). Esta mutación radical no sólo consagró definitivamente la primacía del ente como el objeto universal del saber, abriendo el camino por lo tanto al proyecto de la ciencia y, de manera indisociable, a la influencia de la técnica sobre el mundo, sino que sobre todo censuró el origen erótico de la “*filo-sofía*”. Es posible pues que el olvido del ser esconda un olvido más radical del cual sería un resultado —el olvido de lo erótico de la sabiduría. En la conclusión de esa historia, hoy entonces, tras haber rebajado el ente al rango deshonoroso de objeto y haber olvidado el ser en plena retirada, la filosofía, en adelante casi silenciosa, ha perdido incluso aquello a lo cual sacrificó lo erótico: su rango de ciencia, eventualmente su dignidad como saber. En cuanto al amor, cuyo olvido sin duda lo decidió todo, lo ha olvidado hasta la impugnación; ha perdido incluso el deseo por él; y a veces casi podría creerse que lo odia. La filosofía no ama el amor, que le recuerda su origen y su dignidad, su impotencia y su divorcio. Entonces lo pasa por alto, cuando no lo odia abiertamente.

Plantearemos una hipótesis: ese odio sigue siendo aún un odio amoroso. En el desastre amoroso de la filosofía, queremos creer —y mostrar— que es posible reconstruir una indagación sobre al amor. La historia del divorcio entre el amor y la filosofía, ¿no merecería al menos tanta atención y tantos esfuerzos como la historia del ser y de su retirada? Evidentemente, casi todo está por escribirse —algo que aquí sólo podríamos esbozar. En la urgencia, nos dedicaremos pues al primer inventario de los lugares: no solamente ya no tenemos un concepto del amor, sino que ya ni siquiera tenemos una palabra para decirlo. ¿“Amor”? Suena como la palabra más prostituida —estrictamente hablando, la palabra de la prostitución. Por otra parte, espontáneamente recogemos su léxico: el amor se “hace” como se hacen la guerra o los negocios, y ya sólo se trata de determinar con qué “acompañantes”, a qué precio, con qué beneficio, a qué ritmo y por cuánto tiempo se lo “hace”. En cuanto a decirlo, pensarlo o celebrarlo, silencio en las filas. Un silencio saturado de un dolor que hiere debajo de

la charlatanería política, económica y médica que lo ahoga cuando pretende tranquilizarnos. En ese gran cementerio erótico, falta el aire cuyas vibraciones harían resonar una sola frase. Declarar “te amo” suena, en el mejor de los casos, como una obscenidad o una ridiculez, a tal punto que en la buena sociedad, entre la gente culta, ya nadie se atreve a proferir *seriamente* semejante sinsentido. Y no esperemos ningún sustituto para esa bancarrota, ni el más mínimo papel moneda. Así el mismo término de “caridad” se halla, si fuera posible, aún más abandonado: por otra parte, también se “hace” caridad —o más bien, para evitar que se vuelva limosna y se reduzca a la mendicidad, le quitamos incluso su magnífico nombre y la cubrimos de harapos supuestamente más aceptables, “fraternidad”, “solidaridad”, “acción humanitaria”; a menos que se diviertan mirándola jugar con los impulsos caducos de la “gracia” para gozar con nostalgia del “alma” que ya no se tiene. Del amor (o de la caridad) no tenemos nada que decir —y no esperaremos el menor auxilio de la filosofía tal como está.

Sin embargo, también le corresponde a la filosofía realizar el diagnóstico de esa impotencia. Pues sólo hay un simple y único motivo que explica que no podamos decir nada del amor ni de la caridad: no tenemos ningún concepto sobre ello. Sin un concepto, cada vez que pronunciamos la palabra “amor” o hilvanamos “palabras de amor”, literalmente ya no sabemos lo que decimos y, de hecho, no decimos nada. Sin un concepto, claro que podemos sentir violentamente tal o cual disposición erótica, pero no podemos describirla, ni distinguirla de otras disposiciones eróticas, ni siquiera de las disposiciones no eróticas, mucho menos articularlas en un acto justo y sensato. Sin un concepto, incluso podemos formarnos una idea muy clara de un amor experimentado, pero nunca tendremos la menor idea distinta —aquella que permitiría reconocer cuándo se trata y cuándo no se trata de él, qué comportamientos se derivan de él y cuáles no le conciernen en nada, qué lógica los vincula necesariamente o no, qué posibilidades se abren o se cierran para la acción, etc. En ese estadio, multiplicar las investigaciones históricas o las evocaciones literarias (lo que por cierto habrá que emprender más adelante, pero de lo cual nos abstendremos decididamente ahora) no nos serviría de nada, puesto que ni siquiera sabríamos todavía lo que buscamos. Nada nos exime pues de intentar fijar, aunque sólo fuera

en forma de esbozo, a grandes rasgos y como apenas hilvanado, un concepto del amor.

¿Por dónde empezar? Dado que el comienzo lo decide siempre todo y, más que en otras áreas, el desastre erótico en este caso lo torna peligroso. Pero si bien ese desastre ya no deja ningún camino, todavía conserva su huella. En principio, para adivinarla bastaría con identificar las decisiones que le impidieron a la filosofía pensar el amor dentro de ella, y luego invertirlas. Y tales decisiones se distinguen con bastante rapidez: el concepto del amor ha sucumbido porque la filosofía rechazó simultáneamente su unidad, su racionalidad y su primacía (en primer lugar sobre el ser).

De entrada, se debilita y compromete todo concepto del amor en la medida en que se permite distinguir obstinadamente acepciones divergentes, e incluso irreconciliables; por ejemplo, si se oponen desde un principio, como una evidencia indiscutible, el amor y la caridad (ἔρως y αγάπη), el deseo supuestamente posesivo y la benevolencia supuestamente gratuita, el amor racional (de la ley moral) y la pasión irracional. Un concepto serio del amor se destaca en principio por su unidad, o más bien por su potencia para mantener unidas significaciones que el pensamiento no erótico recorta, extiende y desgarrar a la medida de sus prejuicios. Todo el esfuerzo consiste en mantener indivisa por tanto tiempo como sea posible la túnica única del amor. La búsqueda se desarrollará pues, en cuanto esté a nuestro alcance, sin que en ningún momento los análisis lleven a escoger un polo antes que otro (la diferencia sexual antes que el afecto filial, lo humano antes que Dios, ἔρως antes que αγάπη). El amor unívoco no puede decirse más que en *un solo sentido*.

Luego, un concepto del amor debe poder adjudicarle una racionalidad a todo aquello que el pensamiento no erótico descalifica como irracional y rebaja al nivel de la locura. Ciertamente, el deseo y el juramento, el abandono y la promesa, el goce y su suspensión, los celos y la mentira, el hijo y la muerte, todos esos acontecimientos escapan de una determinada definición de la racionalidad —la que se adecua a las cosas del mundo, objetos del orden y de la medida, de su cálculo y su producción. Pero ese escaparse seguramente no implica que sean exiliados fuera de toda racionalidad, más bien sugiere que dependen de otra figura de la razón, de una “razón más grande” —que no se restringe al mundo

de las cosas ni a la producción de objetos, sino que rige nuestro corazón, nuestra individualidad, nuestra vida y nuestra muerte, en suma, que en el fondo nos define en lo que nos concierne en última instancia. El concepto de amor se distingue justamente por su aptitud para pensar lo que la filosofía considera una locura —no quitándole siempre la razón, sino a menudo dándosela a los acontecimientos amorosos en cuanto tales, según una racionalidad que proviene del amor mismo. El amor deriva de una racionalidad *erótica*.

Finalmente, un concepto del amor debe alcanzar la experiencia de los fenómenos eróticos a partir de ellos mismos, sin inscribirlos de entrada y a la fuerza en un horizonte que les sigue siendo ajeno. Pero la filosofía, en particular en su forma metafísica, considera la cuestión de ser o no ser, o bien la cuestión que indaga lo que es el ente, es decir, lo que es la *ousía* (la esencialidad), como la primera y la última; en dicho horizonte, la cuestión de saber si me aman o si yo amo evidentemente sólo recibe una atención secundaria, en el mejor de los casos, y se da por supuesto que para amar o hacerse amar primero hace falta ser. Pero la más mínima experiencia del fenómeno erótico comprueba lo contrario —perfectamente puedo amar lo que no es o ya no es, así como también puedo hacerme amar por lo que ya no es, o todavía no es o cuyo ser permanece indeciso; y recíprocamente, que un ente efectivamente sea tampoco lo califica para que yo lo ame o para que me ame, así como la incertidumbre de su ser no me lo hace eróticamente indiferente. La búsqueda debe pues describir el fenómeno erótico en su propio horizonte —el de un *amor sin el ser*.

¿Podremos realizar estas tres inversiones? Uno puede negarlo sin dar lugar a apelaciones, como lo sugieren el buen sentido (la cosa menos compartida del mundo) y la metafísica (que brilla con toda su incompetencia erótica). Sin embargo, podríamos preguntarnos si los tres obstáculos que ofuscan el concepto de amor no se arraigan en una sola decisión. ¿Por qué se dispersa el amor a los cuatro vientos, por qué se le niega una racionalidad erótica, por qué se lo enmarca dentro del horizonte del ser? La respuesta no está demasiado lejos: porque se define el amor como una pasión, por lo tanto como una modalidad derivada, e incluso facultativa del “sujeto”, definido a su vez por el ejercicio de la racionalidad exclusivamente apropiada para los objetos y los entes, y

que existe originariamente al pensar. *Ego cogito, ego sum* –vale decir: dado que soy en cuanto *ego*, un *ego* esencialmente *cogitans* y que principalmente piensa a través de ordenamientos y mediciones de objetos, entonces el acontecimiento erótico nunca me sobrevendrá sino como una derivación segunda, e incluso como una lamentable perturbación. Y de hecho, la mayoría de las veces nos pensamos como un *ego* así, un ente que medita objetos ordenables y medibles, de manera que consideramos nuestros acontecimientos eróticos sólo como accidentes incalculables y desordenados, felizmente marginales, e incluso facultativos, en cuanto perjudican el claro ejercicio de *esa* forma del pensamiento. Nuestras denegaciones del *ego cogito* –que reitera toda la metafísica reciente– no prueban lo contrario; simplemente traicionan nuestra dificultad para librarnos de ese paradigma, vergonzoso porque todavía nos obsesiona. Más bien concluyamos pues que a partir del *ego cogito* el acontecimiento del amor ya no posee razón así como la disposición erótica no tiene legitimidad; o bien que el *ego cogito* no puede establecerse sino en contra de la instancia erótica y reprimiéndola.

La prueba de dicha represión se descubre con todas las letras en la definición que Descartes le asigna al *ego*: “Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens” (A. T. VII, p. 34, 18-21); es decir: yo soy una cosa pensante, o sea que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere y que no quiere, que también imagina y que siente. Muy bien, salvo que se deduce por omisión que no se supone que ame ni odie; mejor dicho: soy de tal manera que no tengo que amar ni que odiar, al menos en primera instancia. Amar no pertenecería a los modos primarios del pensamiento y por lo tanto no determina la esencia más originaria del *ego*. El hombre, en cuanto *ego cogito*, piensa pero no ama, al menos originalmente. Pero la evidencia más indiscutible –que engloba a todas las demás, rige nuestro tiempo y nuestra vida de principio a fin y nos penetra en cada instante del lapso intermedio– atestigua que por el contrario somos en tanto que nos descubrimos siempre ya presos en la tonalidad de una disposición erótica –amor u odio, desdicha o felicidad, goce o sufrimiento, esperanza o desesperación, soledad o comunión– y que no podemos pretender nunca

que alcanzamos una neutralidad erótica de fondo sin mentirnos a nosotros mismos. Por otro lado, ¿quién se esforzaría por llegar a la inaccesible ataraxia, quién la reivindicaría y se jactaría de ella, si primero no se sintiera precisamente y siempre trabajado, transido y obsesionado por unas tonalidades amorosas? Por el contrario, el hombre se revela a sí mismo por la modalidad originaria y radical de lo erótico. El hombre ama —lo que lo distingue además de todos los otros seres finitos, excepto los ángeles. El hombre no se define ni por el *logos*, no por el ser dentro de sí, sino por aquello que ama (u odia), lo quiera o no. En este mundo, solamente el hombre ama, ya que a su manera los animales y las computadoras igualmente piensan, e incluso mejor que él, pero no podemos afirmar que amen. El hombre sí —el animal amante. Lo que omite la definición cartesiana del *ego* debería impactarnos como una monstruosa falta de descripción del fenómeno sin embargo más cercano, el más accesible —lo que yo soy para mí mismo. Además, el hecho de que, entre todos los supuestos errores que se le reprochan a Descartes, sólo éste —sin duda su único error— siga pasando inadvertido desde hace casi cuatro siglos expresa más claramente que cualquier otra cosa la ceguera erótica de la metafísica.

En honor a la filosofía, cabe destacar sin embargo que al menos un lector debió sorprenderse ante esa definición de Descartes; en efecto, su primer traductor al francés, el duque de Luynes, la rectificó con autoridad mediante un añadido al *ego*: “Sé que soy una cosa que piensa, es decir que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, *que ama, que odia*, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente” (A. T. IX-1, p. 27, 7-10). Una lucidez notable; pero esta juiciosa rectificación subraya aún más la amplitud de la dificultad: si el concepto de amor se volvió imposible porque el *ego* excluye el amor (y el odio) de sus modalidades de origen (para someterlo luego, arbitrariamente y no sin peligro, a la voluntad), ¿se podrá restablecer un concepto radical del amor sin destruir esa misma definición del *ego*? Más adelante veremos que hay que pagar ese precio redefiniendo el *ego*, aun en tanto que piensa, justamente mediante la modalidad del amor que omitía y reprimía la metafísica —como aquel que ama y que odia por excelencia, como el *cogitans* que piensa en la medida en que primero ama, en suma,

como el *amante* (*ego amans*). Habrá que retomar pues toda la descripción del *ego* y volver a desplegar todas sus figuras según el orden de las razones, aunque dándole ahora preeminencia al añadido del duque Luynes contra la omisión del texto latino de las *Meditationes* –sustituyendo el *ego cogito*, que no ama, por el *ego* originalmente amante. Habrá que retomar pues las *Meditationes* a partir del hecho de que yo amo antes incluso de ser, porque no soy sino en cuanto experimento el amor –como una lógica. En una palabra, habrá que sustituir unas meditaciones metafísicas por unas meditaciones eróticas.

Tal esfuerzo, que de todos modos hay que intentar, sobrepasa con mucho todo lo que podremos efectuar, lo cual es obvio. Por supuesto, debido a los límites de nuestro talento y nuestra capacidad, pero sobre todo debido a la dificultad de la cosa misma, que se impone a cualquiera que se le aproxime.

En primer lugar, no podremos basarnos en las adquisiciones de la tradición, sino que deberemos desconfiar de ella, ya que en cada paso se tratará de “destruirla” a fin de abrir un camino hacia lo que la metafísica ha pasado por alto con una obstinación de sonámbulo. Esa perforación constante de las aporías tradicionales impondrá la introducción de paradojas tan claras como sea posible y por lo tanto desconcertantes a primera vista. Tendremos así que tomar distancia con respecto a las figuras de la subjetividad (trascendental pero también empírica), el imperio del ser, los prestigios de la objetivación, las facilidades del psicologismo y sobre todo con respecto a los ensayos de “metafísicas del amor” –una contradicción en los términos. Una primera precaución, tan insuficiente como obligatoria, consistirá en evitar escrupulosamente toda cita de cualquier autor; no porque no le debamos nada a nadie y reivindiquemos la originalidad a toda costa (los conocedores no tendrán dificultades para añadir a veces una probable referencia en una nota virtual), ni porque pretendamos facilitarle demasiado radicalmente su tarea al lector (es posible que estas lentas conquistas, a menudo repetitivas, le cuesten tanto como a nosotros). No, sólo se trata de imponerse el esfuerzo de volver a las cosas mismas o cuanto menos, ya que nunca podemos garantizar que se cumpla ese programa, de no apartarnos de ellas desde un principio asumiendo teorías como si fueran datos. También nos esforzaremos en no presuponer nin-

gún léxico, construyendo cada concepto a partir de los fenómenos, sin saltar ningún paso, aun volviendo a veces atrás para asegurar cada avance. En principio, el lector debería pues ver cómo todo se desarrolla frente a él, pudiendo verificarlo todo y sabiendo por qué aprueba o desaprueba algo. En suma, se tratará de no contar ni contarse historias, sino dejar que aparezca aquello de lo cual se habla —el mismo fenómeno erótico.

De donde se desprende que debemos intentar lo imposible: producir lo que mostraremos a partir de sí mismo. Por cierto, quienquiera que escribe, sobre todo conceptualmente, en un grado u otro, debe reivindicar dicha responsabilidad. Pero en este caso, cuando uno se dedica al fenómeno erótico, esa reivindicación se impone sin la menor restricción. Porque hay que hablar del amor como hay que amar —en primera persona. Amar tiene justamente como propio que no se dice ni se hace sino como propio —en primera fila y sin sustitución posible. Amar pone en juego mi identidad, mi ipseidad, mi fondo más íntimo en mí que yo mismo. Allí me pongo en escena y en cuestión, porque decido por mí mismo como en ninguna otra parte. Cada acto de amor se inscribe en mí para siempre y me moldea definitivamente. No amo por procuración, ni por interpósita persona, sino en carne viva y esa carne no deja de estar unida a mí. El hecho de que ame no puede distinguirse de mí, así como al amar no quiero distinguirme de lo que amo. El verbo amar se conjuga, en todos sus tiempos y en todos sus modos, siempre y por definición empezando por la primera persona. Por lo tanto, dado que habrá que hablar del amor como hay que amar, diré yo. Y no podré ocultarme detrás del yo de los filósofos, que lo suponen universal, espectador distante o sujeto trascendental, portavoz de cada uno y de todos, porque piensa exclusivamente lo que cualquiera puede conocer directamente en lugar de cualquiera (el ser, la ciencia, el objeto), lo que no le concierne a nadie en persona*. Por el contrario, voy a hablar de lo que afecta a cada uno como tal, voy a pensar pues lo que me afecta como tal y me constituye como esta persona propia, que ninguna otra puede remplazar y de la que ninguna otra puede eximirme. Diré yo a partir y en vista del fe-

* En el original dice: *ce qui ne concerne personne en personne*, con un juego de palabras, que se pierde en la traducción, entre las dos acepciones de *personne* [T.].

nómeno erótico en mí y para mí –el *mío*. Mentiría entonces si pretendiera una neutralidad de superficie; será muy preciso que yo y nadie más hable de ese fenómeno erótico que conozco y tal como lo conozco. Y evidentemente, lo haré mal; le haré mal, pero me será devuelto bien –aunque sólo fuera porque me hará sentir mi incapacidad para decirlo, así como me hiciera comprobar mi impotencia para hacerlo. Diré pues yo por mi cuenta y riesgo. Pero lo diré –debes saberlo, lector– en tu nombre. No seas el que lo ignora, ni el que sabe al respecto más que yo. Sobre el fenómeno erótico no sabemos la misma cosa, pero todos nosotros sabemos otro tanto; frente a él, seguimos teniendo una igualdad tan perfecta como nuestra soledad. Vas a dejarme entonces hablar en tu nombre, ya que pago ahora el precio de hablar en mi propio nombre.

Por supuesto, voy a hablar de lo que apenas comprendo –el fenómeno erótico– a partir de lo que conozco mal –mi propia historia amorosa. Aun cuando la mayoría de las veces pueda desaparecer en el rigor del concepto. Sin embargo, conservaré la memoria, a cada instante renovada, de quienes me amaron, quienes aún me aman y a los que quisiera poder amar, un día, como sería adecuado –sin medida. Ellos se reconocerán en mi reconocimiento.

Este libro me ha asediado desde la aparición de *El ídolo y la distancia* en 1977. Todos los que publiqué luego llevan la marca, explícita o disimulada, de esa inquietud. En particular, los *Prolegómenos a la caridad* sólo fueron publicados en 1986 para atestiguar que no había renunciado a ese proyecto, aun cuando tardara en realizarlo. Todos, especialmente los tres últimos, fueron otros tantos escalones hacia la cuestión del fenómeno erótico. Ahora, mientras termino este último ensayo, quiero expresar mi gratitud a Françoise Verny que, apenas apareció el primer libro, me ligó por contrato a éste. Tras veinticinco años de paciencia y de llamados, ella al fin puede verlo aparecer.

J.-L. M.

Chicago, abril de 1998 – Lods, septiembre de 2002.

UNA REDUCCIÓN RADICAL

§ 1. DUDAR DE LA CERTEZA

Todos los hombres desean conocer, ninguno desea ignorar. Entre ignorar y saber, nadie vacila en preferir conocer. ¿Y por qué? Después de todo, la conquista del saber –más modestamente, de un saber– requiere atención, trabajo y tiempo, a tal punto que a menudo nos gustaría eximirnos voluptuosamente de ello. Pero de hecho no nos eximimos. ¿Por qué entonces preferiremos conocer antes que ignorar, incluso al precio de la coacción?

Una primera respuesta sugiere que desearíamos conocer por el simple placer de conocer –quizá el más excitante, el más durable y el más puro de los placeres que nos sea posible experimentar en esta vida. A tal punto que se ha podido ver en ello la única beatitud natural posible, rival de la otra, la incondicionada. Pero cómo dejar de advertir, en tal caso, que no deseamos conocer simplemente para conocer, sino para sentir el placer de conocer –conocemos para gozar del conocimiento, para gozar del acto de conocer, por lo tanto, finalmente, para gozar de nosotros mismos a través del proceso de conocer. No deseamos entonces conocer, sino gozar de nosotros mismos. El conocimiento se vuelve un simple medio, aun siendo el más eficaz y el más económico, para semejante goce de uno mismo. Más esencial que el deseo de conocer, surge el deseo mismo. Deseo que, aun en el conocimiento, sólo desea el goce de sí.

A esta primacía sobre el conocimiento del deseo de gozar de él, se podría objetar de inmediato que si a veces el conocimiento nos colma hasta el placer, sin embargo no siempre sucede así. En primer lugar, porque el conocimiento puede fracasar en descubrirnos la verdad o, peor aún, dejarnos con la ilusión de haberla descubierto. Luego porque una vez revelado, sucede que ese co-

nocimiento nos hiere y nos inquieta mucho más. Se admitirá que en tal caso no conocemos por el placer de conocer, mucho menos para gozar de uno mismo en ese acto de conocer —ya que al contrario sufrimos por ello. ¿Se deduce por ende que, aun cuando conocemos lo que nos hiere o nos inquieta, deseamos conocer por conocer? Para nada es cierto. ¿Por qué admitimos entonces que más vale correr el riesgo de saber la verdad, aunque sea inoportuna, antes que no saber nada en absoluto? Por una razón evidente: conocer un estado de hecho potencialmente perjudicial para mí me permite ya sea prevenirme, ya sea al menos preverlo; conocer, y sobre todo aquello que amenaza, concierne a la seguridad del que conoce, es decir, la salvaguarda de uno mismo. Por cierto, el deseo de conocer se dirige a lo conocido o a lo cognoscible —pero en primer y último término en beneficio del que conoce. En éste, más esencial que el deseo de conocer, se revela el deseo de salvaguardarse, es decir, gozar de sí mismo.

Así pues, deseamos conocer antes que ignorar, sin embargo ese deseo no se refiere a lo que conocemos, sino a nosotros que conocemos. Y no se trata de una paradoja más que en apariencia, ya que la encontramos en la más clásica definición de la ciencia —llamamos ciencia a un conocimiento cierto. La irrupción de la certeza indica pues que no basta con conocer por conocer en el nivel de la razón, de acuerdo a una ciencia. La ciencia sólo alcanza su certeza distinguiendo entre las cosas lo que se puede reducir a la permanencia (mediante modelos y parámetros, reproducción y producción) y lo que no. De tal distinción resulta, por una parte, el objeto —lo conocido en cuanto certificado, en la medida en que es cierto para el que conoce—; por otra parte, lo inobjetivable —lo que en la cosa permanece dentro de sí y no satisface las condiciones del conocimiento, en una palabra, lo dudoso. ¿Quién traza la frontera entre lo cierto y lo dudoso, entre el objeto y lo inobjetivable? Aquel que conoce, el *ego* —el yo que separa aquello que se volverá objeto para él de aquello que no lo hará y se le escapará. La certeza indica pues la adición de lo conocido (y, negativamente, de lo incognoscible) en el *ego*, de manera que en el conocimiento del objeto, antes que de ese objeto, se trata del *ego* que lo objetiva, lo constituye y literalmente lo certifica. Claro que el objeto resplandece de certeza, pero dicha certeza no tendría ningún sentido si no se refiriera al *ego*, que es el

único que la ve y sobre todo que la instaure. El objeto debe su certeza —su certificado— al *ego* que lo certifica. En el objeto cierto se muestra de hecho y de derecho en primer término a su certificador. Aun con el conocimiento cierto del objeto, aun en un régimen de certeza, el deseo de conocer sigue dependiendo del goce de sí. Constituir el objeto me hace gozar de mí, a través de él. Así la determinación de la verdad mediante la certeza confirma lo que ya dejaba vislumbrar el deseo de conocer: en todo conocimiento, al final, se trata del goce de sí. Debería deducirse pues que todo deseo de conocer da a conocer mejor a quien conoce antes que aquello que conoce; o que todo conocimiento cierto de un objeto nos asegura la certeza del *ego* que certifica.

Sin embargo, hay que poner en duda esa evidencia de certeza. O más bien hay que dudar de que la certeza de los objetos certificados pueda refluir, en el mismo sentido, hasta el *ego* que los certifica. La univocidad de la certeza no tiene nada de cierto. Pues aun si una sola certeza rigiera al *ego* y sus objetos, el *ego* seguiría escapando de ella en tanto que debería enfrentar una duda totalmente distinta de aquella que la certeza permite anular. Varios argumentos lo fundamentan.

Primero, podemos preguntarnos sobre la amplitud del campo de la certeza. Certificar significa mantener con un completo dominio un objeto bajo el cuidado de su mirada (*re-garder, in-tueri**). Mantenerlo bajo guarda significa poder constituirlo y reconstituirlo, tras haberlo analizado en partes, cada una lo bastante clara y distinta como para que la mirada se apodere de ellas sin vaguedades ni residuos. Sólo así reducido a sus átomos de evidencia se ofrece el objeto a la certeza. De modo que es preciso comenzar por los objetos más simples —sobre los que versan las matemáticas (que no requieren nada más que la intuición del espacio puro) o la lógica (que sólo exigen la no-contradicción). Y sigue siendo así con los objetos que produce en serie la técnica (cuya identidad formal no precisa más que una forma abstracta, un plano o un “concepto” y una materia convertida en material homogéneo). Tales objetos

* La descomposición del verbo francés *regarder* (“mirar, observar”) separa una partícula de reiteración y un verbo que significa “guardar; conservar”. El verbo latino *intueri* significa “mirar atentamente; contemplar; fijarse; considerar; pensar; admirar”, y separado del prefijo *in*, queda el verbo *tueri*: “mirar; observar; proteger; velar por; mirar por; mantener; dirigir; gobernar” [T.].

—una ecuación, una proposición lógica y un producto industrial— ofrecen efectivamente una “cualidad total” y merecen el calificativo de *ciertos*. Pero sólo fenómenos igualmente pobres en intuición pueden mostrarse tan ricos en certeza.

Y justamente, ¿en qué me incumbe tal certeza? ¿Por qué debería tenerla en tan alta estima? ¿Resulta obvio que mi necesidad de seguridad puede llegar a satisfacerse con la certeza de fenómenos pobres? Porque finalmente dicha certeza sólo concierne a unos *objetos* que se relacionan conmigo precisamente en tanto que no son yo ni como yo. ¿Cómo soy en efecto? Soy según mi *carne*. Al contrario que la abstracción formal que constituye los objetos, mi carne se deja afectar incesantemente por las cosas del mundo; y sólo puede hacerlo porque se revela en sí afectable, por lo tanto afectable en primer lugar por sí y en sí misma. De manera que me ofrece como un fenómeno para mí mismo, donde el flujo de las intuiciones supera siempre y con mucho la seguridad de las formas que podría llegar a asignarles, así como la inteligibilidad de las intencionalidades que podría llegar a leer en ellas. Entre ese fenómeno saturado (mi carne) y los fenómenos pobres de la objetualidad, se abre un hiato definitivo. Paradójicamente, en el mismo momento en que controlo su certeza, ya no me interesa, pues sólo concierne al uso de fenómenos distintos de mí, pero de ningún modo a mi propia manera, ni a la ipseidad única de mi carne, invisible, incertificable.

En segundo lugar, podemos preguntarnos *a contrario*: ¿qué ganaría el *ego* si le concedieran sin discusión la certeza de los objetos certificados? Demos por admitido el argumento canónico: el *ego* alcanza una certeza, e incluso la más grande, pues como es sabido, sobre todo si se engaña sobre las evidencias más obvias, por ejemplo sobre su propia existencia o su propio pensamiento, aun así es preciso que sea, por más que sólo fuera para poder engañarse. Y cuanto más me engaño (o resulto engañado), más soy, ya que para engañarme (o resultar engañado) primero y sobre todo tengo que pensar —y pensar implica realizar un acto, un acto que comprueba el ser. Sin duda alguna, el *ego* alcanzaría así *una* certeza. Por supuesto, pero ¿cuál? Esta es nuestra pregunta. El *ego* posee una certeza, una sola —la de estar presente durante todo el tiempo y cada vez que piense. ¿Que piense qué? Que para engañarse o ser engañado, es preciso pensar, y por lo tanto ser. De modo que seré en

la misma medida en que realice un acto —efectivamente un acto de pensamiento, porque no dispongo de ningún otro acto en ese momento— y por supuesto, lo realizaré en el presente, de instante en instante, por tanto tiempo como yo (me) piense. Claro, es una certeza. Sin embargo, mi pregunta vuelve a surgir: ¿hasta qué punto dicha certeza me da seguridad de un modo diferente que el de los objetos que yo mismo certifico? La certeza que comparto con los objetos que certifico, ¿puede certificarme a su vez como tal, es decir, en cuanto condición de posibilidad de los objetos? Y si yo sólo soy cierto a la manera de los objetos, ¿me he convertido en un objeto o se ha desdoblado la certeza?

Invirtiendo la pregunta, también podríamos expresarlo así: ¿qué es lo que ya no puedo dudar? Sólo puedo dejar de dudar esto —que yo sea en el instante en que pienso que soy y que soy tantas veces como repita ese instante. Pero precisamente, tampoco puedo dudar que un objeto certificado sea cada vez y por todo el tiempo en que lo pienso; si logro pensarlo, existe, cuanto menos a título de objeto pensado (si no como autónomo). Por lo tanto, no soy cierto sino como lo son mis objetos: en el instante presente, puntualmente, sin garantías futuras. Se objetará que sin embargo hay una diferencia: el objeto puede no prestarse siempre al pensamiento, mientras que yo podría pensarme siempre, puesto que pensar sólo depende de mí. Tal objeción no es válida, porque la muerte terminará suspendiendo mi facultad de pensarme, así como la contingencia de las cosas terminará aniquilando el objeto. Por lo tanto, no estoy más seguro de mí de como lo estoy del objeto; no dudo que yo subsista y que por ende yo sea. No queda más que una alternativa. O bien tengo certeza sobre mí porque me pienso; pero entonces me convierto en objeto de mí mismo y sólo recibo la certeza de un objeto. Me sustrai-go entonces como *ego*. O bien admito que yo tengo certeza sobre el objeto de mí mismo y por lo tanto que ese yo mismo ya no es más el objeto del que se tiene certeza, simplemente porque la certeza siempre recibe su certificación de otro; el yo que se certifica para sí mismo la existencia de un yo convertido en objeto es distinto de mí. Yo es otro, distinto de mí, y la certeza del yo objeto no alcanza al yo que soy.

De donde se desprende un tercer argumento: una vez que estoy seguro de existir, puedo entonces dudar verdaderamente de mí. Y

en efecto, yo que estoy seguro de ser, nunca dejé de dudar de mí. ¿De qué he dudado? Evidentemente, no de mi efectividad, ni de mi subsistencia en la presencia, ni siquiera de mi goce de mí en el instante —siempre me han parecido datos hasta que se pruebe lo contrario, vueltos a sacar a la luz y en su nivel sin que me preocupe por ellos. En cambio, he dudado de manera diferente sobre mi posición y mi futuro. Así aprendí a dudar de mis talentos y de la fuerza de mis deseos. Por mucho tiempo, creí que iba a convertirme en un gran jugador de fútbol, luego, con más seriedad aún, en un muy buen corredor de 1500 metros. De niño, por mucho tiempo creí que no era feliz, cuando lo era; luego, casi adulto, creí que iba a serlo, cuando hacía todo para no serlo. Más tarde, creí que los éxitos me darían seguridad en mí mismo, luego, al acumularlos, advertí su insignificancia y volví entonces a mi incertidumbre del comienzo. Creí espontáneamente todas las promesas y todas las confesiones que me expresaban amor, e incluso hoy que me he librado un poco de ello, en principio las sigo creyendo. Pero las habituales rupturas, mis fracasos y mis hastíos me enseñaron finalmente a dudar de ellas a pesar de todo. Sin ninguna satisfacción, sobre todo sin haber crecido en sabiduría o en fuerza de carácter, veo en todo ello las pruebas de mi escasa fe y de mi estupidez. El naufragio retrospectivo de mis posibilidades perdidas me enseñó el escepticismo. Pero todo ese escepticismo apremiante y forzado no me deslumbra, ni en los otros ni en mí; no requiere ninguna fuerza de espíritu, basta con la debilidad y un poco de lucidez para aceptarlo; y no cabe jactarse de sus impotencias ni de sus derrotas. Pero un escepticismo así —donde se sume cada destino lastrado por su propia gravedad— nos muestra sin embargo una evidencia: podemos seguir dudando, por largo tiempo y radicalmente, aun si los objetos conocidos ya nos resultan ciertos, aun si el *ego*, que los conoce en nosotros, también lo es.

¿Cómo puedo dudar de mí si estoy seguro de existir? ¿De dónde viene esa duda sobre mí mismo, si mi certeza de existir no basta para detenerla? ¿Hasta dónde se ejerce mi duda que sobrepasa sin mirar atrás mi certeza de existir? ¿Será posible que la duda sobre mí se despliegue más allá del recinto de la existencia cierta? Tal vez la duda no trabaje, en última instancia, para producir la certeza, sino para superarla.

§ 2. “¿PARA QUÉ SIRVE?”

El pensamiento metafísico considera que ha cumplido todos sus deberes especulativos proporcionándonos una certeza, e incluso prometiéndonos toda la certeza pensable. La metafísica se imagina que realiza una hazaña incomparable alcanzando la certeza del objeto, para luego extenderla también al *ego*. Pero esa realización tan sólo comprueba su ceguera.

De hecho, la metafísica no sostiene su promesa, porque a título de certeza y en el mejor de los casos no nos ofrece sino la de los objetos (e incluso tan sólo de ciertos objetos), una certeza que justamente no nos concierne en nada (en todo caso no a mí, que no soy un objeto), porque pasa por alto la certeza que me importaría —la que atañe precisamente a lo que *me* importa antes que nada, yo. Los productos de la técnica y los objetos de las ciencias, las proposiciones de la lógica y las verdades de la filosofía bien pueden gozar de toda la certeza del mundo, ¿qué tengo que ver yo con eso? —yo que no soy un producto de la técnica, ni un objeto de la ciencia, ni una proposición de lógica, ni una verdad filosófica. La única investigación cuyo resultado *me* importaría en verdad se dedicaría a la posibilidad de establecer alguna certeza sobre mi identidad, mi estatuto, mi historia, mi destino, mi muerte, mi nacimiento y mi carne, en una palabra, sobre mi irreductible ipseidad. No deberíamos reprochar a la metafísica ni a las ciencias que derivan de ella por desembocar en más incertidumbres que certezas —después de todo, han hecho lo que podían y lamentan más que cualquiera la ambigüedad de sus resultados. Tampoco podemos reprocharles que siempre hayan restringido la búsqueda de la sabiduría a la indagación sobre la verdad y la indagación sobre la verdad a la adquisición de la certeza —después de todo, nada ha producido tantos resultados objetivos como esa doble restricción; y fácilmente podemos entender que su prestigio seduzca. Pero debemos reprocharles legítimamente que nunca hayan considerado más que una certeza secundaria y derivada, ajena y finalmente fútil (la de los objetos, sus saberes, producción y manipulación), desatendiendo o ignorando la única certeza que me concierne, la certeza de mí.

Porque la certeza, aun la certeza reducida a los objetos que yo no soy, tampoco está a salvo de toda sospecha. Se expone a una

contraprueba que puede descalificarla de manera tanto más radical en la medida en que no refuta su validez en primera instancia. Basta con que le dirija a dicha certeza una simple pregunta —“¿para qué sirve?”—. El cálculo lógico, las operaciones matemáticas, los modelos del objeto y sus técnicas de producción ofrecen una completa certeza, una “cualidad total” —¿y entonces? ¿En qué me concierne, sino en tanto que estoy comprometido en su mundo y me inscribo en su espacio? Como no obstante sigo siendo otro, de otro modo y en un lugar distinto, una frontera porosa regula nuestros intercambios: intervengo en el mundo de los objetos ciertos, pero no estoy en casa allí, pues tengo el terrible privilegio de abrirles un mundo que, sin mí, no obtendrían por sí mismos. Su certeza no me concierne, porque sólo habito su mundo como un pasajero, haciendo de vez en cuando la ronda del propietario —pero que vive en otra parte. Por lo tanto, puedo experimentar —o mejor dicho, no puedo dejar de hacerlo— frente a esa certeza de otro mundo (de hecho, el mundo en que no soy) la irreprimible impresión de su vanidad: esa certeza vana, suponiendo que se la pueda obtener, no me importa, no me concierne ni me afecta, a mí que no soy de su mundo. En un lenguaje banal, se dirá que el progreso técnico no mejora mi vida ni mi capacidad para vivir bien, ni mi conocimiento sobre mí mismo. En lenguaje conceptual, se pensará que la certeza intramundana no decide en nada sobre el *ego*, que sólo abre ese mundo a los objetos, los seres y los fenómenos. Con la certeza del mundo de los entes sucede lo mismo que con “el llamado del ser” —no me atañen sino cuando lo admito; pero dado que de hecho y de derecho no me afectan en absoluto en mis obras vivas, dado que no me dicen nada (nada sobre mí), no tengo ningún motivo para interesarme ni colocarme en medio de ellos. Los dejo pues librados a sí mismos y sucumben ante la indiferencia, ante el veredicto de la vanidad. La vanidad descalifica la certeza de los objetos que, por supuesto, siguen siendo seguros y ciertos. Pero esa seguridad no me confirma nada sobre mí, no me certifica nada. Certeza inútil y cierta.

Pero, se responderá, la metafísica ha comprendido bien, cuando logró extender la certeza de las cosas del mundo al *ego*, que sólo constituye su apertura porque se exceptúa de ella. Nada más cierto que mi existencia, en tanto y en cuanto yo la pronuncie y la

piense. La certeza del mundo bien puede derrumbarse, cuanto más se hunda, más me pienso yo que la niego y por lo tanto soy más ciertamente. Esta respuesta demuestra claramente la certeza del *ego*, pero siempre en plena vanidad, ya que se limita a extender al *ego*, por ello ajeno a su mundo, el mismo tipo de certeza que se adecua a los objetos y los entes intramundanos. Pues si soy cierto como ellos, e incluso más que ellos, ¿en qué me concierne eso en el fondo? Dicha certeza de persistir en la existencia, mientras y por todo el tiempo que quiera, no me sobreviene sino como un efecto de mi pensamiento, como uno de mis productos, como mi primer *artefacto* —el *artefacto* por excelencia, ya que moviliza mi arte más original, mi *cogitatio*. Dicha certeza entonces no me resulta originaria, sino que deriva de mi *cogitatio*, que sólo asegura que soy cuando yo quiero asegurármelo. Todo depende pues de lo que yo conciba —de mi voluntad pensante. Soy porque puedo dudar de los objetos y porque me pienso aun al querer dudar; en suma, tengo certeza porque así lo quiero. Pero, ¿acaso no puedo también no querer lo que quiero? Y lo que quiero ¿estoy seguro de quererlo aún siempre? Dado que se trata de una pura decisión de la *cogitatio*, ¿no puedo volver a replicar “¿para qué sirve?” ante la posibilidad de producir mi propia certeza de ser? ¿Qué razón cierta me garantiza que quiera sin falla ni reserva esa misma certeza? ¿Qué motivo absolutamente inquebrantable tengo para producirme en la certeza, en vez de no hacerlo? Después de todo, ¿por qué no querer no ser en lugar de ser? Hoy que el nihilismo sella nuestra época, nadie toma esta pregunta como una extravagancia. Detrás de la evidencia de la *cogitatio* de sí, se asoma pues la sombra de una decisión —la de producir o no mi certeza. Allí se ejerce sin resistencia el interrogante “¿para qué sirve?”. La certeza de la *cogitatio* no se remonta hasta el origen, que sólo ocupa una decisión más primitiva; en sí misma no ofrece más que una certeza que siempre puede descalificar la vanidad.

Por otro lado, una certeza que puedo producir (o no) a voluntad, ¿no sigue siendo esencialmente contingente, derivada y por lo tanto aún ajena a mí? Si mi certeza depende de mí, esa misma seguridad que debo decidir no puede confirmarme nada, ya que aun efectuada sólo tiene su origen en mí —ese yo que a su vez habría que asegurar. O bien se trata de una auto-fundación, por lo tanto de un círculo lógico condenado a imitar sin éxito

la *causa sui* supuestamente divina (ya en sí misma insostenible); o bien se trata de una semi-fundación, de un acontecimiento empírico con pretensión trascendental, que la temporalidad reconduce siempre a su irremediable contingencia. Esa certeza supuestamente primera señala por el contrario una distancia infranqueable entre lo que queda de mi dominio, por una parte, yo sin otra seguridad que yo, y por otra parte lo único que podría asegurarme a mí —es decir, una certeza que me llega de otro lugar, más antigua que yo. O bien soy solamente por mí, pero mi certeza no es originaria; o bien mi certeza es originaria, pero no viene de mí. La certeza de sí puede proclamarse tan alto y fuerte como se quiera; siempre se revela finalmente provisoria, en la espera ilusoria de otro principio que al fin la garantizaría verdaderamente. Semejante recurso metafísico expresa en verdad la insuficiencia de toda certidumbre autárquica para asegurarse plenamente.

Por lo tanto, nada me expone más al ataque de la vanidad que la demostración metafísica de la existencia del *ego*, que mi pretensión de ser cierto a título de *ego*. La certeza comprueba su fracaso en el mismo instante de su triunfo: adquiero una certeza pero, como la de los seres del mundo certificados por mis desvelos, me remite a mi iniciativa, por ende a mí, artífice arbitrario de toda certeza, incluso de la mía. Que yo mismo produzca mi certeza no me confirma nada, sino que me perturba ante la vanidad en persona. ¿Para qué sirve mi certeza si sigue dependiendo de mí, si sólo soy por mí?

§ 3. LA REDUCCIÓN ERÓTICA

La vanidad descalifica entonces toda certeza, ya sea que se refiera al mundo o a mí mismo. ¿Hay que renunciar por ello a asegurarse de uno mismo, a adquirir seguridad contra todo asalto de la vanidad? La impotencia para responder a la pregunta “¿para qué sirve?”, siquiera para soportarla, ¿no ilustra acaso la vanidad despiadada por excelencia de la vanidad? Nada resiste a la vanidad, ya que siempre puede seguir soslayando y anulando toda evidencia, toda certeza, toda resistencia.

A menos que para asegurar verdaderamente al *ego* sobre sí mismo no haya que renunciar al paradigma de la certeza, que proviene del mundo y se refiere a él, y abandonar la absurda ambición de garantizarme yo mismo por la pobre certeza de una existencia condicionada, con el mismo rango que un objeto o un ente del mundo. En mi caso, solamente en mi caso, la seguridad requiere mucho más que una existencia cierta, e incluso en general más que una certeza. Requiere que yo pueda considerarme, en dicha existencia, como liberado de la vanidad, absuelto de la sospecha de inanidad, indemne del “¿para qué sirve?”. Para enfrentar tal exigencia, ya no se trata de obtener una certeza de ser, sino la respuesta a otra pregunta: “¿me aman?”.

La certeza es adecuada para los objetos y, más en general, para los entes del mundo, porque para ellos *ser* equivale a subsistir en la presencia efectiva –y esa efectividad puede certificarse. Pero tal manera de ser no es adecuada para mí. En primer término, no me resulta adecuada porque yo no soy en la medida de mi efectividad, sino de mi posibilidad; si debiera permanecer largo tiempo en el estado efectivo en que estoy, ciertamente sería lo que soy, pero tendrían razón si me consideraran como “muerto”. Para ser el que soy, me hace falta en cambio abrir una posibilidad de convertirme en otro distinto al que soy, diferenciarme en el futuro, *no* persistir en mi estado actual de ser, sino alterarme en otro estado de ser; en suma, para ser el que soy (y no un objeto o un ente del mundo), debo ser en tanto que posibilidad, por consiguiente en tanto que posibilidad de ser *de otro modo*. Y ninguna posibilidad cae presa de la certidumbre –la posibilidad se define incluso por su irreductibilidad a la certeza. Por lo tanto, por mi modo de ser conforme a la posibilidad, no dependo de la certeza.

Pero la efectividad certificable no me resulta adecuada por otra razón, más radical: porque no me reduzco a un modo de *ser*, ni siquiera el de la posibilidad. En efecto, no me basta con ser para seguir siendo el que soy; me hace falta también, primero y sobre todo, que me amen: la posibilidad erótica. Lo que verifica una contraprueba: supongamos que se le propone a cualquiera ser ciertamente (efectivamente) por una duración sin fin determinado, con la única condición de renunciar definitivamente a la posibilidad (aunque no a la efectividad) de que alguien lo ame alguna vez, ¿quién aceptaría? Ningún yo, ningún *ego*, de hecho

ningún hombre, ni siquiera el mayor cínico del mundo (que sólo piensa en eso, que lo amen). Porque renunciar, aunque sólo fuera a la posibilidad de que me amen, funcionaría en mí como una castración trascendental y me rebajaría al rango de una inteligencia artificial, un calculador maquínico o un demonio; en una palabra, algo verdaderamente más bajo que el animal, que todavía puede imitar el amor, al menos para nosotros. Y de hecho, aquellos de mis semejantes que han renunciado a la posibilidad de que los amen –por cierto que parcialmente y sólo en una forma determinada– han perdido su humanidad en la misma proporción. Renunciar a plantear(se) la pregunta “¿me aman?”, y sobre todo a la posibilidad de una respuesta positiva, implica nada menos que renunciar a lo humano en uno mismo.

Podría surgir una objeción, fuerte en apariencia: ¿acaso el requerimiento de que me amen no presupone que yo primero exista? Dicho de otro modo: para ser amado, para ser verdaderamente, primero habría que ser –simplemente. O bien: ser amado o amable seguiría siendo el mero correctivo óntico de un carácter ontológico más original; el ente que soy cuenta, entre otros rasgos existenciales, con el de poder hacerse amar. En síntesis, la cuestión del amor tendría toda la exactitud y la pertinencia que se quiera, pero no dejaría de ser secundaria, a lo sumo el tema de una filosofía segunda entre otras (como la ética, la política, etc.). Sin embargo, se trata de un mero sofisma, que considera adquirido lo que precisamente se trata de demostrar: que el modo de ser (o de no ser) del *ego* puede reducirse al modo de ser de los objetos y de los entes del mundo y comprenderse a partir de ello. Pero sólo tales objetos y tales entes deben primero ser para ser verdaderamente* o para ser amados, así como para seguir siendo deben primero subsistir. Por el contrario, yo sólo puedo ser desde un principio según la posibilidad, por lo tanto según la posibilidad radical: la de que me amen o puedan amarme. En cualquier otro caso que no sea el mío, “ser amado” se entiende claramente como un enunciado sintético, donde “amado” se añade desde el exterior a su presupuesto, “ser”. Pero en *mi* caso, para mí, el yo, “ser

* Traducimos como “ser verdaderamente” el neologismo *être-bien* (literalmente, “ser-bien”), que invierte un término usual, *bien-être* (“bienestar”). Nuestra forma coloquial “estar bien” no parece muy adecuada para los objetos del mundo. [T.]

amado” se vuelve un enunciado analítico, porque yo no podría ser, ni aceptar ni soportar ser sin que al menos permaneciera abierta la posibilidad de que en un momento o en otro alguien me ame. Para mí, ser no significa nada menos que ser amado (el inglés parece sugerirlo a su manera: “to be loved” puede decirse en una sola palabra, “beloved”). ¿Por qué no puedo aceptar entonces ser sino con la expresa condición de que me amen? Porque no resisto, en mi ser, al asalto de la vanidad sino bajo la protección de ese amor o al menos de su posibilidad.

Por ende, hay que terminar con lo que produce la certeza de los objetos del mundo —la *reducción epistémica* que sólo conserva de una cosa lo que en ella sigue siendo repetible, permanente y estable ante la mirada del espíritu (yo en tanto que objeto o sujeto). Hay que descartar también la *reducción ontológica*, que sólo conserva de la cosa su estatuto de ente para reconducirlo a su ser, e incluso eventualmente rastrearlo hasta entrever el ser mismo (yo en tanto que *Dasein*, el ente en el cual se juega el ser). Queda entonces por intentar una tercera reducción: para que yo aparezca como un fenómeno de pleno derecho, no basta con que me reconozca como un objeto certificado, ni como un *ego* que certifica, ni siquiera como un ente propiamente tal; haría falta que me descubriera como un fenómeno dado (y dedicado*), de manera tal que se confirme como un dato exento de vanidad. ¿Qué instancia podría otorgar semejante seguridad? A esta altura del camino, no sabemos ni *lo* que es, o tan sólo si *es*, tampoco si tiene que *ser*. Al menos podemos esbozar su función distintiva —se trata de asegurarme contra la vanidad de mi propio fenómeno dado (y dedicado) respondiendo a una nueva pregunta: ya no “¿soy cierto?”, sino “¿no soy, a pesar de toda mi certeza, en vano?”. Pero procurar asegurar mi propia certeza de ser contra el sombrío asalto de la vanidad sería como preguntar nada menos que “¿me aman?”. Llegamos al punto: la seguridad apropiada para el *ego* dado (y dedicado) pone en marcha una *reducción erótica*.

Yo soy —esta eventual certeza, aunque supuestamente inquebrantable, aun erigida como primer principio por la metafísica que no considera nada más elevado, sin embargo no vale nada, si

* Traducimos literalmente el juego de palabras entre *donné* (“dado”) y *adonné* (“dedicado, abocado, aplicado”). [T.]

no alcanza a asegurarme contra la vanidad asegurándome que soy amado. Pues siempre puedo burlarme de ser con la mayor frecuencia y enteramente, hasta volverme indiferente al hecho de ser, que no sea mi problema, detestarlo incluso. No basta con que sepa que soy ciertamente y sin restricción para soportar ser, aceptarlo y amarlo. La certeza de ser, por el contrario, bien puede asfixiarme como un collar de hierro, hundirme como un pantano, aprisionarme como una celda. Para todo *ego*, ser o no ser puede convertirse en la apuesta de una opción libre, sin que resulte obvia la respuesta positiva. Y en ese caso no se trata necesariamente de suicidio, sino siempre y en primer lugar de la influencia de la vanidad; porque dentro del régimen de la vanidad, bien puedo reconocer que “pienso, luego soy” muy ciertamente –para anular en seguida esa certeza preguntándome “¿para qué sirve?”. La certeza de mi existencia nunca basta para volverla justa, ni buena, ni bella, ni deseable –en suma, nunca basta para garantizarla. La certeza de mi existencia demuestra simplemente mi esfuerzo solitario para establecerme por propia decisión y por mi cuenta dentro del ser; pero una certeza producida por mi propio acto de pensar aún sigue siendo una iniciativa mía, obra mía y asunto mío –certeza autista y seguridad narcisista de un espejo que sólo refleja otro espejo, un vacío repetido. No obtengo más que una existencia, y encima la más desértica –mero producto de la duda hiperbólica, sin intuición, sin concepto y sin nombre: un desierto, el fenómeno más pobre, que sólo ofrece su propia inanidad. Yo soy –sin duda una certeza, pero a costa de la ausencia de todo dato. Yo soy –menos la verdad primera que el último fruto de la duda misma. Dudo, y al menos esa duda me resulta cierta. Claro, soy cierto, pero de una certeza tal que en seguida pareciera imposible que me importe y que no se derrumbe ante la vanidad, que pregunta “¿para qué sirve?”. Mímo minimalista de la causa de sí, la certeza fija al *ego* exactamente con suficiente existencia como para que reciba, sin defensa, el choque de la vanidad. Por lo tanto, para que yo sea no sólo ciertamente, sino con una certeza que me importe, hace falta que sea más y de manera distinta a la que yo puedo garantizarme, es decir, ser con un ser que me asegure *desde otro lugar* que no sea yo. Por supuesto que puedo procurarme y reproducir mi certeza de ser, pero no puedo asegurarla contra la vanidad. Sólo otro distinto a mí podría asegurár-

mela, como un guía de montaña asegura a su cliente. Porque la seguridad no se confunde con la certeza.

La certeza resulta de la reducción epistémica (e incluso de la reducción ontológica) y se da entre el *ego*, el amo, y su objeto, dominado. Aun cuando el *ego* está cerciorado de su existencia, sobre todo si sigue siendo el primer amo ante Dios, aun así la conoce como su propio objeto, producto derivado, completamente expuesto a la vanidad. Por el contrario, la seguridad resulta de la reducción erótica; se da entre el *ego*, su existencia, su certeza y sus objetos, por una parte, y por otra parte, una instancia cualquiera y todavía indeterminada, pero soberana, en la medida en que responde a la pregunta “¿me aman?” y permite sostenerse ante la objeción “¿para qué sirve?”. El *ego* produce la certeza, mientras que la seguridad lo supera radicalmente, porque le llega de otra parte y lo libera de la carga aplastante de la autocertificación, totalmente inútil y desarticulada ante la pregunta “¿para qué sirve?”. Certificarme mi existencia depende de mi pensamiento, y por lo tanto de mí. Recibir la seguridad contra la vanidad de mi existencia cierta no depende de mí, pero requiere que yo sepa que soy desde otro lugar y sobre todo si tengo que ser. Hacerle frente a la vanidad, vale decir, obtener en otra parte la justificación de ser, significa que yo no soy siendo (ni siquiera por mí, tampoco como ente privilegiado), sino en cuanto amado (por lo tanto elegido desde otro lugar).

¿De qué otro lugar puede tratarse? Todavía no tengo los medios para responder a esta pregunta. Pero tampoco tengo necesidad de decidirlo aquí. Para que se efectúe la reducción erótica, basta con comprender lo que yo (me) pido: no una certeza de sí por uno mismo, sino una seguridad venida de otra parte. Ese otro lugar comienza apenas cede la clausura onírica de uno sobre sí mismo y en tanto que atraviesa una instancia irreductible a mí mismo y desde la cual me recibo, según modalidades variables y todavía no definidas. No importa pues si ese otro lugar se identifica ya sea como un otro neutro (la vida, la naturaleza, el mundo), ya sea como el otro en general (un determinado grupo, la sociedad), ya sea incluso como tal o cual otro (hombre o mujer, lo divino, y hasta Dios). Únicamente me importa que provenga de otra parte, tan claramente que no pueda no importarme, ya que él se importa hacia mí. Su anonimato, lejos de debilitar su

impacto, más bien lo reforzaría. En efecto, si permanece anónimo, el otro lugar me sobrevendrá sin anunciarse ni avisar, por lo tanto sin dejarme prever nada; y si me toma de improviso, me sorprenderá, me afectará tanto más en el corazón, en suma, me importará profundamente. Al importarme profundamente, el otro lugar anónimo intervendrá como un acontecimiento. Y sólo un acontecimiento radical puede disipar la indiferencia de la vanidad de ser y enervar su “¿para qué sirve?”. El letargo que insinúa el “¿qué importa?” se disipa cuando el otro lugar se importa hacia mí y así me importa*. El acontecimiento anónimo me otorga pues una seguridad en mí mismo (la de que soy desde otro lugar) en la misma proporción en que me niega toda certeza sobre él (sobre su identidad). No hay pues que buscar en principio la identidad del otro lugar, ya que su mismo anonimato hace que importe más. Con respecto a él, tan sólo es preciso comprender cómo llega a importarme, reemplazando el interrogante “¿soy?” por la pregunta “¿me aman?” —en suma, cómo efectúa la reducción erótica.

A primera vista, se dirá: dado que el otro lugar anónimo me asegura al advenir en mí, dado que rompe el autismo de la certeza de uno mismo por sí mismo, entonces me expone a él y determina originariamente *lo que soy mediante aquel para quien* (o aquello por lo cual) soy. A partir de allí, ser significa para mí ser según el advenimiento del otro lugar, ser hacia y para lo que no soy —sea lo que sea. Ya no soy porque así lo quiero (o lo pienso o lo ejecuto), sino por lo que me requieren desde otro lugar. ¿Qué pueden requerirme desde otro lugar? El bien o el mal, en sentido estricto, de hembra a macho, de hombre a hombre, de grupo a grupo; pero también, y en primer término, en el sentido extramoral, de modo tal que incluso las cosas inanimadas pueden desplegarlo ante mí (pues el mundo puede volverse hospitalario o inhóspito, el paisaje desagradable o alegre, la ciudad abierta o cerrada, la compañía de los vivos acogedora u hostil, etc.). Por ende, soy en tanto que me quieren bien o mal, en tanto que puedo sentirme aceptado o no, amado u odiado. Soy en tanto que me pregunto

* Debe tenerse en cuenta que el verbo *importer* en francés recubre prácticamente el mismo campo de sentido que el castellano “importar”, es decir, las dos acepciones de “importar mercancías” o “tener importancia, ser importante”. De modo que el uso pronominal que hace el autor es igualmente anómalo y casi un neologismo en ambas lenguas. [T.]

“¿cómo me quieren (*was mögen sie*)?”; soy en cuanto capaz de una decisión que no me pertenece y me determina por anticipado, porque me llega de otro lugar, la decisión que me hace amable o no. Así, más allá de la certeza (que me hace originariamente no originario), la seguridad decide que yo no podría ser sino en tanto que amado o no. En tanto que amado por otro lugar –no en cuanto me pienso, sólo por mí mismo, como ente. Ser, para mí, se halla siempre determinado por una sola tonalidad, la única originaria –ser en tanto que amado u odiado por otro lugar.

¿No se podría objetar a esa figura del *ego* en situación de reducción erótica que consagra sin reservas un egoísmo radical y por ende injusto? No, porque si entendemos rigurosamente tal “egoísmo”, más bien cabe elogiarlo. Al contrario que la certeza de sí que también le llega al *ego* de sí mismo, la seguridad nunca puede llegarle al *ego* de él mismo, sino siempre de otra parte. De donde surge una alteración, y hasta una alteridad radical del *ego* en sí mismo y originariamente. En ese sentido estricto, el “egoísmo” de un *ego* eróticamente reducido adquiere pues un privilegio ético, el de un egoísmo alterado por el otro lugar y abierto por él.

¿Egoísmo entonces? Egoísmo, por supuesto, pero a condición de tener los medios y la resolución para ello. Porque ese egoísmo desarmado e instruido tiene por sí solo la audacia de no ocultarse en la neutralidad trascendental, donde el “yo pienso” se ilusiona con su certeza como si ésta le diera seguridad, como si no se debiera nada más que a sí mismo, como si pudiera no deberle nada a nadie –en otro lugar. El egoísmo de la reducción erótica, por su parte, tiene el coraje de no disimular el terror que amenaza a todo *ego* apenas enfrenta la sospecha de su vanidad, además de no apartar la vista ante el espanto silencioso que propaga la simple pregunta “¿para qué?”. Ya que finalmente, si el *ego* sólo fuera aquello que se jacta de ser –la existencia de la que pretende estar tan pobremente seguro– ¿de dónde sacaría la fuerza tenaz e inexpresada para seguir siendo él mismo, de dónde obtendría la legitimidad para tolerar así su incierta penuria? ¿Quién se resignaría sin sentir pánico a limitarse a ser un *ego* pensante, restringido a su neutralidad supuestamente trascendental, cuando llega la hora sombría no ya de la duda sobre la certeza, sino de la vanidad sin seguridad? Ni yo, ni nadie –salvo que pretendiéramos ser

hipócritamente inconscientes de esa prueba— podemos actuar como si no existiera ninguna diferencia entre que nos amen o no, como si la reducción erótica no instaurase una diferencia capital, como si tal diferencia no fuera más diferente que todas las otras y no las volviera a todas ellas indiferentes. ¿Quién puede sostener seriamente que la posibilidad de ser amado u odiado no le concierne para nada? Hagamos la prueba: el mayor filósofo del mundo, apenas empieza a caminar sobre esa cuerda, cede ante el vértigo. Y además, ¿cuál es la coherencia de pretenderse humildemente no egoísta frente a la reducción erótica mientras se alardea sin vacilación ni temor ejerciendo la función imperial de un *ego* trascendental? E inversamente, ¿con qué derecho tildar de egoísmo al *ego* que confiesa honestamente que carece de seguridad y se expone sin reservas en otro lugar, que puede no conocer y que en todo caso nunca puede controlar?

Hay que terminar pues con la vanidad en segundo grado de pretender no sentirse afectado íntimamente por la vanidad de toda certeza, sobre todo de esa certeza desértica, que yo me confiero al pensarme. A fin de cuentas, ¿qué injusticia habría en querer que además me amen? ¿No exigen acaso la justicia y la justeza de la razón, por el contrario, que me asegure de mí mismo —yo, sin quien nada en el mundo podría darse ni mostrarse? ¿Y quién tiene entonces más que yo el deber de inquietarse por mi seguridad erótica —la única posible— yo, el primero que se encarga de mí? Y sobre todo, sin el egoísmo y el coraje racionales para efectuar la reducción erótica, yo dejaría naufragar al *ego* en mí. Ninguna obligación ética, ningún altruismo, ninguna sustitución podrían imponerse en mí si mi *ego* no se resistiera primero a la vanidad y su “¿para qué sirve?” —por lo tanto si yo no pidiera primero y sin condiciones, para mí, una seguridad desde otro lugar. A la luz de la reducción erótica, el mismo egoísmo admite una alteridad originaria y por lo tanto hace posible por sí solo, eventualmente, la prueba del otro.

§ 4. EL MUNDO SEGÚN LA VANIDAD

El mundo no puede fenomenalizarse salvo mostrándoseme y haciendo que me dedique a él. Mi lugar bajo el sol —bajo el sol

erótico que me asegura como amado u odiado— no tiene nada de injusto ni de tiránico ni de odioso: se me impone reclamarlo como mi primer deber.

En cambio otra objeción podría detenerme. Sustituir el *ego* en tanto que pensante por el *ego* en tanto que amado u odiado podría en efecto debilitarlo, y por dos razones. En primer término, porque depende del mismo *ego cogitans* pensarse por sí solo y por ende producir su certeza en completa autonomía, mientras que al considerarme según la reducción erótica, sólo me planteo la pregunta “¿me aman?”, todavía sin respuesta. Ese interrogante me hace depender de otro lugar anónimo que por definición no puedo controlar; me expone pues a la incertidumbre radical de una respuesta siempre problemática y tal vez imposible. En adelante, debo hacer mi duelo por la autonomía, esa obsesión no cuestionada. De inmediato, porque aun si una eventual confirmación erótica me adviniera desde otro lugar, seguiría estancado en una incertidumbre definitiva. En efecto, la seguridad desde otro lugar no vendría a añadirse a la certeza de uno mismo para confirmarla sino que, en el mejor de los casos, compensaría su desfallecimiento, tras haberlo provocado ella misma al herir al *ego* con una alteridad más originaria para él que él mismo. Al entrar en la reducción erótica, me perdería entonces yo mismo, pues mi carácter en lo sucesivo determinante —amado u odiado— ya nunca más me pertenecerá como propio (como antes me pertenecía el pensar); ya no me atribuirá a mí conmigo mismo, sino que me extasiará hacia una instancia indeterminada que sin embargo lo determinará todo —y en primer lugar a mí. En suma, el *ego* se debilita por una doble heteronomía de derecho, y luego de hecho. Y ese doble debilitamiento no puede refutarse: la objeción da en el blanco.

En efecto, es preciso admitir como un dato que la reducción erótica afecta al *ego* en lo más íntimo, destituyéndolo definitivamente de toda auto-producción en la certeza y en la existencia. Si por ventura llegara a desarrollarse una respuesta a la pregunta “¿me aman?”, se inscribirá siempre en esa dependencia como en su horizonte último, sin restablecer nunca —ni siquiera como proyecto deseado o como ideal de la razón— la autonomía de la certeza por la *cogitatio*. Pero ese resultado destitutivo no equivale tanto a una pérdida total, sino más bien a una adquisición toda-

vía poco clara. Si bajo el efecto de la reducción erótica yo no puedo percibirme con certeza sino en tanto que amado u odiado, por ende como un amado solamente en potencia (un amable), entro en un terreno absolutamente nuevo. Ya ni siquiera se trata de ser en tanto que amado, ni de hacerse amar u odiar con el fin de llegar a ser o no ser, sino de mostrarme ante mí mismo directamente, más allá de cualquier estatuto eventual de ente, como amado potencial o como amable. En adelante, “amado” ya no desempeña el papel de un adjetivo que califica a un ente por su modo de ser, porque en el régimen de la reducción erótica que enfrenta la vanidad ya no podemos asumir sin precaución, como en metafísica, que “ser o no ser, esa es la cuestión”. La pregunta “¿me aman desde otro lugar?”, que reemplaza definitivamente a la anterior, ya no está orientada al ser ni se preocupa más por la existencia. Me introduce en un horizonte donde mi estatuto de amado o de odiado, o sea de amable, no remite más que a sí mismo. Al preguntar si me aman desde otro lugar, ya ni siquiera debo interrogarme sobre mi seguridad: entro en el reino del amor donde recibo inmediatamente el papel de quien puede amar, al que podemos amar y que cree que debemos amarlo —el *amante*.

El amante se opone pues al *cogitans*. En primer término, porque destituye la búsqueda de certeza con la de seguridad; porque sustituye su pregunta “¿soy?” (y por lo tanto también su variante “¿soy amado?”) por el interrogante reducido “¿me aman?”; porque no es en tanto que piensa, sino que, suponiendo que todavía deba ser, no es más que en cuanto lo aman. Sobre todo, mientras que el pensante no piensa más que para ser y no ejerce su pensamiento sino como un medio para certificar su ser, el amante no ama tanto para ser como para resistir a lo que anula el ser —la vanidad que pregunta “¿para qué?”. El amante aspira a superar el ser, para no sucumbir con él ante aquello que lo destituye. Desde el punto de vista del amante, de hecho desde el punto de vista de la reducción erótica, el ser y sus entes aparecen como contaminados e intocables, calcinados por el sol negro de la vanidad. Se trata de amar porque nada no-amado o no-amante se sostiene en el ámbito de la reducción erótica. Al pasar del *cogitans* (por lo tanto, aquel que duda, ignora y comprende, quiere y no quiere, imagina y siente) al amante, la reducción erótica no modifica la figura del *ego* para alcanzar el mismo fin por otros medios —o sea,

certificar su ser. Antes bien destituye la pregunta “¿ser o no ser?”; destrona la cuestión del ser de su cargo imperial exponiéndola ante la pregunta “¿para qué?”; la considera seriamente desde el punto de vista de la vanidad. En la reducción erótica, allí donde se trata del amante, la pregunta “¿qué es el ente (en su ser)?” pierde su privilegio de ser la pregunta más antigua, siempre reiterada y siempre frustrada. La aporía de la cuestión del ser no obedece a que siempre se haya pasado por alto, sino al hecho de que aún sigamos obstinados en plantearla en primer término, cuando sigue siendo —en el mejor de los casos— derivada o condicional. Ni primera ni última, depende solamente de una filosofía segunda, cuanto menos desde que otra pregunta —“¿para qué sirve?”— la aflige y desde que otra filosofía más radical indaga “¿me aman en otra parte?” Esta inversión de la actitud natural —naturalmente ontológica, por lo tanto naturalmente metafísica (al menos en este caso)— sólo puede ser efectuada por una reducción de nuevo cuño, que hemos identificado como la reducción erótica. ¿Y cómo se efectúa la reducción erótica? ¿En qué difiere de las otras reducciones o de la actitud natural? En resumen, ¿cómo pone en escena las cosas del mundo? Para responder a tal pregunta, hay que volver al amante —el que se pregunta “¿me aman?”. Según la actitud natural consideraría simplemente todos los entes y el ente en general. Pero, en el régimen de reducción erótica, él constata que ningún ente, ningún *alter ego* ni él mismo, puede proporcionarle ninguna seguridad ante la pregunta “¿me aman?”. Un ente cualquiera no da seguridad al amante, ni mucho menos, en la medida en que él mismo está íntegramente expuesto a la vanidad. Tampoco puede hacerlo ningún *alter ego*, porque primero habría que poder distinguirlo de un ente del mundo, lo que en ese momento de la indagación resulta imposible. En cuanto al *ego*, no puede proporcionar por sí mismo ninguna seguridad ante el interrogante “¿me aman desde otro lugar?”. En principio, la vanidad se extiende pues universalmente. Realiza efectivamente la reducción erótica en todas las regiones del mundo y sus fronteras. Queda pues por describir brevemente la vanidad y la reducción erótica siguiendo sus tres momentos privilegiados: el espacio, el tiempo, la propia identidad.

§ 5. EL ESPACIO

La reducción erótica destituye la homogeneidad del espacio. Según la actitud natural (en este caso la metafísica), el espacio se define como el orden de los componibles, de todos los entes que pueden existir juntos y al mismo tiempo sin volverse mutuamente imposibles. De allí su homogeneidad, que se comprueba mediante la primera propiedad de los entes en el espacio: pueden desplazarse —de derecho, si es que no siempre de hecho (aunque entonces sólo se trata de la potencia de los medios técnicos)—, pasar de un emplazamiento a otro, cambiar sus ubicaciones. Todo *aquí* puede convertirse en un *allá*, todo *allá* puede volver a ser un *aquí*. Los entes espaciales se caracterizan pues por la propiedad paradójica de no aferrarse a ningún lugar propio, no tener un domicilio fijo. Al reemplazarse siempre uno al otro, no dejan de circular en el espacio indiferente. Por lo tanto, se ha podido tematizar con acierto ese intercambio como un círculo (un “torbellino”) —la noria de los entes en movimiento, desde el lugar ocasional de uno hasta otro lugar ocasional, que ocupaba otro y que podrá volver a ocupar, sin fin. En el espacio, ningún ente posee un lugar propio ni natural.

Pasemos ahora al régimen de la reducción erótica. Estoy en situación de amante, determinado de arriba abajo por la pregunta “¿me aman?”. En cuanto tal, ¿dónde estoy? ¿Exactamente allí donde me sitúa en el espacio la pregunta “¿me aman?”? Para definir ese lugar, es preciso describir una situación ejemplar, pero conocida por todos, real o al menos imaginable: acabo de dejar mi domicilio habitual, he recorrido miles de kilómetros, me encuentro en tierra extranjera por la lengua, el paisaje, los usos y costumbres, en donde voy a instalarme, ya sea definitivamente, ya sea por un lapso determinado. En el lugar, mis contactos evidentemente resultan en un principio muy limitados (la entidad que invita, algunas relaciones profesionales, vagas amistades, un entorno doméstico funcional). Una vez allí, ¿en dónde estoy entonces? Como ente que subsiste, estoy en la intersección de una latitud y una longitud; como ente que emplea útiles (“funcionando”, trabajando, informante/informado, etc.), estoy en el centro de una red de intercambios económicos y sociales. Pero como

amante, ¿dónde estoy? Me encuentro allí donde (junto a quien) puedo preguntar(me) “¿me aman?”. ¿Por qué me obstino en seguir llamando *allá* a ese lugar que me ofrece verdaderamente un *aquí*? ¿Cómo definir eso, ese *allá*? Obviamente, por el otro lugar que lo hace pensable, vale decir, aquel que yo quisiera que me ame, el único del cual depende no sólo la respuesta a mi pregunta “¿me aman?”, sino el hecho mismo de que esa pregunta se me imponga como una obsesión, que tiñe de vanidad todo aquello que no se corresponde con ella, que la obstaculiza o simplemente no la entiende. En los hechos, la cuestión se decide por la elección que voy a hacer en seguida –identificar ese otro lugar como un lugar geográficamente fáctico, tal vez frustrante por ser lejano o incluso inaccesible. Pero, ¿cómo llegaría a identificarlo?

Lo sabemos demasiado bien: en el desierto que la vanidad extiende en torno a mí y a mi nueva localización, identificaré ese otro lugar simplemente por el número de teléfono que voy a marcar (o el fax o el correo electrónico, poco importa), por la dirección a la cual escribiré. El primer número, la primera dirección que, consciente y voluntariamente, o más a menudo impulsiva y automáticamente, seleccione con confianza o con angustia, con esperanza o a la ventura, designará –por más que sea provisoria y superficialmente, poco importa– el otro lugar que me concierne, porque responde o al menos parece que puede responder a la pregunta “¿me aman?”. Ese otro lugar (y ningún otro) me importa porque él y sólo él me hace capaz de superar la vanidad que afecta con su “¿para qué sirve?” a todos los entes, que me rodean muy de cerca con su indiscutible instancia material y que sin embargo no me conciernen en nada a título de amante. ¿Y por qué entonces *aquel* preciso lugar y ningún otro me libera de la vanidad de mi nuevo mundo (y no solamente de la angustia por la ausencia de ese otro lugar)? Porque esa vanidad (y esa eventual angustia) proviene únicamente de *aquel* otro lugar, ya que es el único que tiene autoridad bajo la reducción erótica para hacer que me convierta en amante –es decir, aquel que (se) plantea la pregunta “¿me aman?”. Son conocidas las ansiedades de una mudanza al extranjero: la primera mirada, al entrar en el nuevo departamento, se dirige al teléfono (o al utensilio de una función similar); la primera preocupación consiste en averiguar cómo funciona (la obtención de la línea, las indicaciones, la compañía tele-

fónica, el abono); la primera libertad consiste en usarlo finalmente. Hay que tomar en serio tales detalles triviales (que cada cual puede corregir y completar de acuerdo a su experiencia personal), porque describen claramente la experiencia irrefutable de un lugar no intercambiable ni conmutable, donde el *allá* no se reducirá nunca a un *aquí*, ya que mi traslado físico con todas mis cosas desde un *aquí* hasta otro *aquí* no sólo mantiene el estatuto de *allá* para este último *aquí*, sino que se lo refuerza. Pues en adelante sé que ese *allá* —en donde estoy ahora— no sigue siendo tal (un *allá*) por motivos geográficos y circunstanciales, sino que remite a un *aquí* más radical, que cumple el papel de ese otro lugar con relación al cual me dejó apresar, en la reducción erótica, por la pregunta “¿me aman?”.

Con ello, descubro que, incluso y sobre todo cuando yo permanecía todavía *allá*, ese otro lugar no constituía un *aquí* más de lo que se vuelve ahora que pasé a un nuevo *aquí*; por más cerca que me mantuviera entonces, ya operaba, como aquí y ahora, con el rango del otro lugar, del *allá* que me convierte en amante. Una vez más, subrayemos que la identidad del titular de la línea telefónica o de la dirección no tiene ninguna importancia: no importa en absoluto que se trate del presidente de mi institución, de mi banquero, de un amigo de siempre, de una mujer, de mi hijo, de mi madre, de un hermano o de un viejo conocido casi olvidado, o incluso de mi rival profesional o de mi enemigo más acérrimo. Ninguno de ellos intervendría como aquel a quien debo llamar a toda costa o invocar con urgencia si no ejerciera, por el motivo que fuera, la función del otro lugar, que suscita *allá* en mí la pregunta “¿me aman?”. El espacio aparece pues, en el régimen de reducción erótica, como esencialmente heterogéneo; todos los *allá* ya no pueden convertirse en otros tantos *aquí*; un lugar se me hace por primera vez insustituible, fijo, natural si se quiere —no el *aquí* donde me encuentro, como un ente que subsiste en el mundo, y que no deja de desplazarse, sino el *allá* preciso y clavado en mí de donde recibo el otro lugar, por lo tanto aquel de donde recibo el reencontrarme incrustado en mí, el otro lugar mismo. No habito pues en donde estoy, *aquí*, sino allá desde donde me adviene el otro lugar que es el único que me importa y sin el cual no me importarían en absoluto los entes del mundo, por lo tanto *allá*. No habito en donde se despliegan y se amontonan los entes

que en determinada circunstancia me envía el mundo no reducido, puesto que al pasar a otro entorno, acaso totalmente diferente, yo me seguiría refiriendo al mismo otro lugar (la misma dirección, el mismo nombre, etc.) que en el entorno óntico anterior. El mundo de los entes cercanos a mí bien puede encerrarme, y luego transformarse de punta a punta, pero el otro lugar que cumple la función de mi centro no variará jamás: definirá siempre así el lugar único y natural desde donde me alcanza la pregunta “¿me aman?”. Ese lugar define el espacio según la reducción erótica.

Aquí y *allá* no se intercambian más en un espacio neutro; se invierten según yo me encuentre o no en situación de reducción erótica. Sin ella, estoy *aquí* (en casa) en todas partes adonde vaya y el domicilio abandonado se vuelve inmediatamente un *allá*. Dentro de ella, el lugar adonde haya llegado seguirá siendo un *allá* durante todo el tiempo en que el antiguo *aquí*, aunque abandonado y geográficamente distante, siga definiendo para mí el otro lugar, desde donde se plantea la pregunta “¿me aman?”.

§ 6. EL TIEMPO

La reducción erótica destituye igualmente la sucesión del tiempo. Según la actitud natural (en este caso, de acuerdo a la metafísica), el tiempo se define como el orden de los sucesivos, de todos los entes que no pueden existir juntos sin volverse mutuamente imposibles. De allí su sucesión, que se comprueba por el orden de los entes en el espacio: deben reemplazarse en el mismo lugar, pasando de un instante al otro e intercambiando sus instantes. Todo *ahora* proviene de un *antes* perimido y está destinado a convertirse luego en un *después*. Estos se intercambian como los entes en el espacio, pero al contrario que ellos se intercambian al ser cambiados, modificándose irreversiblemente cuando cada uno pasa al otro. De allí su propiedad de no aferrarse a ningún momento propio, de no tener ninguna duración fija y tener que repetirse a cada instante para seguir siendo lo que ya no son. Al reemplazarse siempre uno al otro, no dejan de circular en una sucesión indiferente. El desfile de los entes temporales los traspone sin cesar en cada una de las tres posturas temporales, sin que

ningún *presente* se instaure nunca, excepto en el paso del instante. El tiempo no pasa nunca, pero en su presente nada encuentra el tiempo para pasar-se. Estrictamente hablando, nada permanece en el tiempo, que no ofrece pues ningún centro.

Ingresemos en la reducción erótica, donde reina el acontecimiento del otro lugar. ¿De acuerdo a qué momento del tiempo se temporaliza ese otro lugar y de acuerdo a qué éxtasis del tiempo? Se temporaliza en la medida en que adviene como acontecimiento. Pero lo propio del acontecimiento es que no puede preverse, ni producirse, mucho menos reproducirse a voluntad. El acontecimiento impone pues que yo lo espere, sometido a su iniciativa. Puedo decidir continuar amando y haciéndome amar, pero no puedo decidir el momento en que empezaré a hacer lo uno o lo otro, porque no puedo decidir si afrontaré y cuándo afrontaré la pregunta “¿me aman?” por un acto de voluntad correspondiente a una claridad en el entendimiento. Como acontecimiento, el otro lugar me impone la postura de la espera. Queda por determinar la temporalidad de dicha espera. Paradójicamente, mientras que el tiempo de la acción, la ocupación y el manejo de los entes no deja de deslizarse transformando inmediatamente el *no todavía* en un *ahora* y el *ahora* en un *ya pasado*, en suma, no deja de pasar y perecer*, en cambio, por mucho tiempo que yo espere, el tiempo no pasa. El tiempo erótico no pasa por mucho que yo espere por una razón muy clara: mientras espero, todavía no pasa nada; espero precisamente porque todavía no pasa y sigue sin pasar nada, y espero justamente que al fin pase algo. El tiempo de la espera no pasa porque nada pasa en él. Sólo mi espera transcurre; suspende el flujo del tiempo porque todavía no encuentra nada en él que sobrevenga, y por ende que pueda desaparecer. En el tiempo del mundo, lo que pasa no dura. En el tiempo de la reducción erótica, sólo dura la espera para la cual nada pasa.

Esa evidencia sorprende, pues en el tiempo en que espero que pase algo y en que no pasa nada, ya sucede sin embargo una cantidad de cosas —aunque sólo fuesen mis actividades para pasar el tiempo durante el cual no pasa nada (vaga lectura, frenesí de

* En el original, *passer et trépasser*, con un juego de palabras intraducible. El último verbo, que significa justamente “fallecer, morir, perecer”, remite etimológicamente al tránsito, ya que se formó con una alteración de la preposición latina *trans* y el verbo *passer*. [T.]

ordenar, mirada compulsiva a mi reloj, paseo aburrido, cansancio buscado con el esfuerzo deportivo, conversación de la que permanezco ausente, etc.). Sin embargo, no pasa nada en tanto y en cuanto estoy esperando, porque no ocurre nada –al menos nada de lo que espero *precisa y particularmente*. En tanto que lo que haga las veces de otro lugar en esa ocasión no me haya llamado, no me haya enviado su carta, no me haya lanzado su mensaje, no haya llegado; en suma, mientras no haya entrado en mi campo de visión, es decir, con más exactitud, en tanto que no haya *llegado* de su otro lugar propio hasta mí, nada habrá *pasado* aquí y ahora. No habrá *pasado* nada en tanto que no haya *pasado* por aquí transformando así el lugar (*allá*) donde estoy en un *aquí* de pleno derecho (el suyo). Y paradójicamente, en tal caso, el espacio ordena el tiempo, el sentido externo rige el sentido interno, ya que el sentido externo –el espacio, o más bien el *aquí/allá* no espacial de la reducción erótica– decide en última instancia sobre el sentido interno –el tiempo, o mejor dicho el *ahora* de la reducción erótica. Porque la temporalidad de la espera no se efectúa sino mediante un acontecimiento y dicho acontecimiento sólo le llega a un destinatario, por lo tanto desde otro lugar a un *aquí*. A partir de entonces, el tiempo ya no se define como la extensión del espíritu, sino como la extensión del acontecimiento, del otro lugar que surge de un afuera del espíritu y le sobreviene.

Con ello se da una situación muy poco banal, que sin embargo todos hemos vivido. No pasa nada mientras espero; a cada instante, puedo decirme: “todavía nada, siempre nada”. Lo que significa que todos los hechos y los entes visiblemente presentes, que no están impedidos de revolotear en torno a mí, no reciben sin embargo de mí ninguna atención y se hallan destituidos, como afectados por la vanidad en la reducción erótica. De pronto, pasa algo (“eso es, ahí está”); pero ese algo ya no parece en nada una cosa ni un mero ente sometido a la vanidad; adviene como un acontecimiento, que sobrevive a la reducción erótica, erotizado por así decir: esperado pero imprevisto, efectivo pero sin una causa atribuible, provocativo pero no reproducible, único pero inmemorial. El presente finalmente se cumple, no como una permanencia paciente, sino como un presente dado, en suma, como un presente recibido, no como una presencia que subsiste en uno

mismo. Finalmente, puede liberarme del futuro indefinido y doloroso de la espera, porque llega en verdad de otro lugar, en vez de ocupar provisoriamente un lapso del presente, que alquilaría sin habitarlo. El presente dado realiza el instante presente, justamente porque desborda la presencia. Más aún: la llegada del otro lugar no se efectúa solamente en el presente, me concede mi primer presente. Con su paso, al fin pasa —de nuevo— algo. Ese don del presente preciso proviene del arribo de un lugar otro en el futuro indefinido de mi espera.

Por consiguiente, el presente no adviene sino para aquel o aquellos que comparten la misma espera —la de un determinado arribo, un paso preciso, un lugar otro que no se confunde con ninguno. Una ausencia preside pues el advenimiento del tiempo presente, pero una ausencia suficientemente precisa e identificable como para no confundirse con ninguna otra ausencia (*y a fortiori* con ninguna de las ocupaciones que absorben a quienes no esperan nada). Si espero el resultado de un concurso o la publicación de un libro, la sentencia de un juicio o el resultado de una elección política, el último gol de un partido de fútbol o la llegada de una carrera, el nacimiento de un hijo o la muerte de un padre, el mensaje de una mujer o un completo imprevisto, en cada caso, la espera no se refiere a nada presente (nada ha ocurrido aún por el momento), sino más bien a otro lugar tan preciso que se distingue por su misma irrealidad de tantas otras cosas presentes, reales o posibles, que estas ya no importan. Por así decir, cada espera selecciona una población invisiblemente separada del resto de sus semejantes por la misma identidad de lo ausente futuro, que basta para reunirla y fascinarla: una familia o todo un pueblo, un individuo o una pareja, una empresa, un sindicato o una agrupación, una asociación deportiva o un regimiento, poco importa. En todos los casos, me distingo (o nos distinguimos) no tanto por lo que somos y hacemos en la presencia permanente (de “lo cotidiano”) como por aquello que esperamos, e incluso por lo que nos puede ocurrir sin que lo esperemos conscientemente. La espera de algo ausente, que aún debe pasar, traza la frontera entre todos aquellos que no esperan o esperan otra cosa y los que sólo velan para esperar *aquel* otro lugar y ningún otro —una frontera que delimita en cada caso la reducción erótica, una frontera erótica. La espera de *ese* otro lugar entonces no solamente me

temporaliza, sino que me identifica asignándome uno propio —lo que debe pasar para mí (o para nosotros) me dice quién soy (o quiénes somos). La temporalidad de la espera de otro lugar define la individualidad originaria, y eventualmente la comunidad originaria. Porque para mí sólo el otro lugar que espero hace la diferencia —no solamente entre el tiempo en que no pasa nada y el presente en que sucede el otro lugar y luego pasa, sino también entre yo (o nosotros) que espero *ese* advenimiento, *ese* pasaje, *ese* otro lugar y todos los demás que no se dan por enterados. Sólo yo espero *eso* ausente, precisamente (ese rostro, esa noticia, esa carta); para los demás, que no esperan ese mismo ausente o no esperan en absoluto, lo ausente mismo de mi espera sigue siendo efectivamente ausente; la espera se derrumba cuando la reducción erótica se desdibuja. Ellos dejan de lado lo que pasa —es decir, que lo que yo espero todavía no pasa y que por lo tanto para mí no pasa nada— porque se abocan a toda la presencia disponible de los entes, que tienen que administrar sin pérdida de tiempo. Se pierden pues el pasaje del otro lugar, que nunca llega si no es en la espera. Para no perder tiempo, para no perder lo que no pasa*, prefieren lo percedero antes que el pasaje, lo permanente antes que el acontecimiento.

La espera del otro lugar que debe suceder determina pues en verdad, a partir del futuro de su advenimiento, el único presente que tolera la reducción erótica: lo dado que toma el relevo del presente permanente, el momento esperado e imprevisto, donde sucede el llamado lanzado por el otro lugar, donde se da y forma así el presente por sí mismo. La espera del otro lugar que acaba de pasar, formando pues el presente de su advenimiento, determina finalmente un pasado conforme a la reducción erótica: se destacan del pasado los momentos en que el llamado del otro lugar ya ha resonado y ya hizo el presente de su don, pero ya ha pasado —el pasado comienza apenas lo que pasa lo ha sobrepasado. De allí la posibilidad de un pasado definitivo: no la espera de lo que ya no puede o no debe advenir (porque por definición siempre puedo esperararlo todo), sino el luto definitivo de todo lugar otro,

* En el original, *ce qui ne (se) passe*, jugando con los sentidos del verbo *passer* (“pasar, transcurrir”) que en su forma pronominal significaría “pasar, ocurrir, suceder”. Ambos sentidos están comprendidos entre las múltiples acepciones del castellano *pasar*. [T.]

la renuncia a la espera como tal ("no esperar más nada de la vida"). En la reducción erótica, el pasado no reúne los antiguos presentes en la memoria; sanciona la clausura de la espera. No atesora lo ya dado, sino que hace el duelo por toda posibilidad de un nuevo advenimiento, por la posibilidad de esperar de nuevo. En resumen, no conserva los presentes perimidos, sino que cierra el porvenir. El pasado se vuelve lo caduco, ya no la gestión de la ausencia (que pertenece propiamente a la espera y al futuro), sino su censura —el registro de que la espera en adelante ha caducado. En la reducción erótica, el pasado no conserva el presente bajo la forma del pasado, como un patrimonio; sanciona la ausencia misma de la verdadera ausencia —la ausencia de la espera, la ausencia erótica. Pues un amor no se torna caduco cuando desaparece el amado, sino cuando desaparecen la necesidad y la misma ausencia del amado —cuando la misma falta llega a faltar. El pasado entierra a los muertos, muertos por no esperar más. Ese pasado quedará definitivamente perimido si el otro lugar ya no puede esperarse, si ya no puede pasar; en cambio, seguirá siendo eventualmente provisorio durante el tiempo en que una nueva espera pueda aguardar el retorno de una ausencia todavía por venir. La nostalgia abre la posibilidad, el recuerdo puede alimentar la espera, lo superado puede suscitar un nuevo pasaje de aquello que pasa. En la reducción erótica, la historia dura tanto tiempo cuanto yo espere.

Así, según la reducción erótica, el futuro se define como el tiempo de la espera de otro lugar, en que nada pasa; el presente, como el tiempo en que el otro lugar sucede (pasa) y hace el presente con su pasaje; el pasado por último, como el tiempo en que el otro lugar ha sobrepasado el momento de su presente y abandona nuestro tiempo al costado del camino, cuando se aleja. En todos los casos, el tiempo se despliega esencialmente con la modalidad de un acontecimiento, como el arribo imprevisible de otro lugar, cuya fecha y hora nadie conoce y cuyo presente sólo puede darse como un don inesperado e inmerecido. Según su carácter de advenimiento, el otro lugar nunca se constituye como un fenómeno de lo común, regido por el punto de vista supuestamente dominante de un *ego* trascendental, sino que se da por sí mismo mediante anamorfosis —imponiéndole a quien lo espera el punto particular desde el que se puede ver su llegada y recibir su

presente; es preciso encontrarse aquí y ahora, o sea *allí* donde decide llegar y cuando lo decide. Por lo tanto, nunca puedo sustraerme a la necesaria contingencia del advenimiento del otro lugar. No sólo porque tal vez advenga, tal vez no (contingencia lógica, en un primer nivel), sino porque aun cuando adviniera y luego parezca que necesariamente ha advenido (“eso tenía que terminar así”), esa misma necesidad se producirá con la modalidad del acontecimiento, por ende conforme a una contingencia necesaria (contingencia de segundo nivel). Habito cuando espero lo que puede advenirme desde otro lugar y sin lo cual ningún presente ni pasado me importarían.

§ 7. LA IPSEIDAD

La reducción erótica destituye toda identidad de uno consigo mismo que se fundamente en el pensamiento sobre sí. Pero, ¿qué soy cuando me hallo en la situación de preguntar “¿soy amado?”? Ya no soy ese ente que es en la medida en que representa su existencia en palabra o en pensamiento; porque precisamente esa misma certeza no me libra de la vanidad, que ya no requiere una certeza, sino una seguridad y una seguridad que sólo puede sobrevenirme desde otro lugar (§ 3). Al decir “¿me aman?”, no sé entonces quién soy, pero al menos sé *dónde* estoy: me encuentro *aquí*, es decir, en donde me encuentra la pregunta que (me) planteo, donde experimento la vanidad que ella intenta conjurar, donde me sobrevendrá (o no) el llamado que llega de otra parte. Estoy allí donde me afecta lo que me incumbe, por ende allí donde yo me afecto a mí mismo. No estoy primero allí donde toco algo distinto a mí (donde lo pienso, lo considero y lo constituyo), sino allí donde me siento tocado, afectado y alcanzado. Al plantearme (en y como) la pregunta “¿me aman?”, me descubro por excelencia en la situación de quien se expone al impacto y al tacto de una afección. En efecto, o bien esa pregunta admite una respuesta positiva –otro me ama– y su advenimiento me afecta en lo más íntimo; o bien permanece sin una respuesta positiva –que yo sepa, ningún otro me ama– y esa negación me afecta en lo más íntimo. La pregunta “¿me aman?” señala pues el punto en que

me descubro afectado en cuanto tal, en tanto que un yo insustituible. No puedo abandonar ni alejarme de ese punto, ese *aquí* que me llega de *allá*, porque vaya donde vaya, siempre me seguiré encontrando ahí. En la reducción erótica, no soy el ente que yo finjo ser por el pensamiento, sino que soy allí donde me encuentro, allí donde me afecta otro lugar posible –soy el *allí*, donde me encuentra y viene a desalojarme la pregunta “¿me aman?”. Soy un *allí* –no un *allí* donde ser (un *Da-sein**) sino un *allí* donde se pueda amarme o no amarme. El *allí* que me recibe y me consigna no depende pues en primer término del ser (“ser o no ser”, esa no es la cuestión), sino de un posible amor (“¿me aman o no?”, esa es la cuestión).

Habrà que definir más exactamente ese *allí*, donde el otro lugar me alcanza. Podemos identificar ese centro del blanco con un fenómeno privilegiado, conocido por el nombre de *carne*. La carne se opone a los cuerpos extensos del mundo físico no sólo porque toca y siente los cuerpos, en tanto que los cuerpos no sienten, aun cuando un tacto los sienta; sino sobre todo porque no toca los cuerpos más que sintiendo que ella misma también los está tocando, y aún más, que los está sintiendo. La carne no puede sentir nada sin sentirse ella misma y sentirse que siente (que es tocada e incluso herida por lo que toca); también puede ocurrir que sienta no sólo sintiéndose sentir, sino además sintiéndose sentida (por ejemplo, si un órgano de mi carne toca otro órgano de mi propia carne). En la carne, el interior (lo que siente) ya no se distingue del exterior (lo sentido); se confunden en un solo sentimiento: sentirse sintiendo. Nunca puedo entonces ponerme a distancia de mi carne, distinguirme de ella, alejarme de ella, mucho menos ausentarme de ella. Toda tentativa de alejamiento con respecto a ella (con la hipócrita intención de tomarse una licencia), si me atreviera a efectuarla, equivaldría a matarme, porque debería alejarme, desalojarme y deshacerme de mí mismo. Así al adquirir carne, me quiero a mí mismo**. No adquiero la carne como si antes de ella dispusiera ya

* Como es sabido, en las traducciones castellanas de Heidegger este término suele figurar como “ser-ahí” [T.].

** En el original: *en prenant chair, je m'éprends de moi-même*, que hemos traducido de manera aproximativa para mantener cierta resonancia entre ambos verbos. Otra versión, más literal, sería: “Al asumir la carne, me enamoro de mí mismo.” [T.]

de un *aquí*, a partir del cual pudiese venir hacia ella y hacerla mía. No me hago carne más que fraguando, como fragua el cemento, solidificándome por así decir en mí mismo y en cuanto tal. Al fraguar como carne, alcanzo por primera vez el lugar que soy —el *aquí* donde será posible en adelante alcanzarme, siempre y para cualquier ente del mundo. Soy aquí donde uno pueda alcanzarme —y no es posible alcanzarme sino allí donde me hice carne, donde fui tomado como carne. Soy allí donde me expone mi carne, es decir, adonde me asigna la pregunta “¿me aman?”. Sólo mi hechura de carne me asigna mi ipseidad.

Con esa carne mía, aun se trata por supuesto de una modalidad del pensamiento. Me sigo pensando cuando me hago carne, aun si ya no me pienso de acuerdo a la representación ni al entendimiento. Me pienso sintiéndome y de acuerdo a la modalidad del sentir, en una inmediatez que anula la distancia propia de la representación; al contrario pues que el pensamiento bajo la modalidad del entendimiento. La noción del entendimiento procede en efecto según lo universal, trabaja lo universalizable y opera universalizando. Así el entendimiento supone siempre que sus razones o sus argumentos puedan comprenderse tanto por su receptor como por su emisor; de manera que las funciones puedan —y en el diálogo racional, deban— intercambiarse. El mismo razonamiento, si quiere merecer su aspiración a la verdad, debe poder ser repetido y así convalidado por todos y cada uno, es decir, por cualquiera. De allí el privilegio del entendimiento en la discusión racional: sólo esa forma de racionalidad puede convencer sin violencia, puesto que cada argumento pertenece tanto a quien lo comprende cuanto a quien lo inventa. En consecuencia, la noción del entendimiento no se despliega sino con la expresa condición de no hacer distinción de personas y de no singularizarse (lo que distingue al discurso científico y jurídico de la palabra de los poetas, los escritores y los teólogos, y a veces también de los filósofos). Hablando propiamente, la noción del entendimiento se dirige a todos porque no pertenece a nadie y no señala ningún autor, sino que se ofrece a la apropiación de todos aquellos que razonan por el entendimiento. Le debe pues su perfección a su negativa de individualizarse.

La hechura de carne, por el contrario, me asigna un *aquí* (de hecho a un *allá*) irreductible y sólo me autoriza para un habla

que me individualiza hasta la última ipseidad. No puedo ni debo pronunciar esa palabra de ipseidad –porque, ¿no sería posible que otro, una infinitud de otros ya hayan dicho todo lo que yo diría, de manera tal que me disolvería de inmediato en un discurso común? Si no puedo decirla profiriéndola, sin duda no me queda pues más que recibirla escuchándola –o al menos esperando escucharla. No es que yo la produzca, sino que la dejo actuar y hacerse en mí –verbo interior. Ya que en la reducción erótica, no digo la frase “¿me aman?” como una pregunta que pudiera elegir entre miles (“¿quién soy?”, “¿qué puedo conocer?”, “¿qué debo hacer?”, “¿qué me está permitido esperar?”, “¿qué es el hombre?”, e incluso “¿cómo ganarme la vida?”, “¿cómo vivir feliz?”, etc.), sino como la pregunta que me libera a mí mismo y en la cual experimento a fondo mi hechura de carne, en una palabra, como la pregunta que me dice a mí mismo, antes y sin que yo responda –porque me brinda mi *aquí*; o más bien, desde su punto de vista, mi *allá*.

Admití que era preciso dudar (§§ 1-2). Al ingresar en la reducción erótica, reconocí que la duda no se refería en principio a la certeza de los objetos o de los entes del mundo (como pretende la teoría de la ciencia), ni siquiera a la certeza de mi propia existencia (como pretende la metafísica), puesto que ambas seguían cayendo ante el ataque de la vanidad, que les replica victoriosamente “¿para qué?”. Finalmente, descubrí que la duda requiere nada menos que la seguridad sobre mí, en mi pasividad originaria; y que dicha seguridad sólo podía obtenerse de otro lugar distinto de mí (§ 3). Tuve entonces que admitir que ninguna pregunta me afectaba más radicalmente que aquella que me interrogaba no ya “¿soy al pensar?”, sino “¿me aman –desde otro lugar?”. En suma, “ser o no ser”, esa ya no es la cuestión, sino únicamente “¿me aman –desde otro lugar?” (§ 4). Ante tal cuestión, lo importante es no intentar responderla demasiado rápido. No puedo responder a esa cuestión, porque precisamente me pone en cuestión. Sólo puedo entonces esperar de ella una respuesta que se impondría en mí como un puro acontecimiento –si es que llega alguna vez–, como un advenimiento imprevisible, que sólo me haría el presente de su presencia imponiéndome su anamorfosis –imponiéndome que la tome en cuenta desde el punto en que ella haya decidido por mí, pero sin mí. Debo pues tan sólo evaluar lo que me da, cuando no me da más que su

pregunta todavía sin respuesta. Sin embargo, desde ese momento, no me da nada: primero me asegura un *aquí* irreductible en el espacio (§ 5), luego un presente dado en el tiempo (§ 6), por último la carne en la cual captar mi ipseidad (§ 7). Pero ninguno de esos datos me pertenece ni proviene de mí. Todos llegan a mí y me alteran en el mismo instante en que me apropian en mi facticidad insustituible. ¿Qué puedo pensar legítimamente en adelante? Nada, excepto que la seguridad que busco, en tanto que sobrepasa toda certidumbre, sólo puede advenir de otro lugar, nunca de mí. Cualquier respuesta que me diera yo mismo me perdería.

CADA CUAL PARA SÍ, QUE SE ODIAN

§ 8. LA DISTANCIA Y LA CONTRADICCIÓN

Así, en la reducción erótica, nada ni nadie me da seguridad –a mí, al amante en que me he convertido– excepto yo mismo, que por definición no puedo hacerlo. Al aceptar escuchar la pregunta “¿me aman?”, es como si hubiese abierto bajo mis pasos un abismo que no puedo colmar, ni atravesar, tal vez ni siquiera sondear –un abismo que me arriesgo a acrecentar aún más al desarrollar la lógica de la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”. Porque el interrogante “¿me aman?” no podrá en efecto recibir una respuesta (si alguna vez se da) sino sobreviniéndome desde otro lugar distinto de mí; me asigna pues sin retorno a depender de lo que no puedo controlar, ni provocar, ni siquiera considerar; otro distinto a mí, eventualmente un prójimo para mí (*alter ego*), en todo caso una instancia ajena, que no sé de dónde viene –en todo caso, no de mí. Mientras que la búsqueda de la certeza (“¿de qué tengo certeza?”) aún podía intentar reconducirme a mí mismo, certificándome que al menos yo soy, aun cuando me equivoque siempre, el pedido de seguridad (“¿me aman –desde otro lugar?”) me exilia definitivamente fuera de mí. Porque incluso si eventualmente terminara reafirmandome contra la amenaza de la vanidad (“¿para qué sirve?”) al asegurarme que me aman, me asignaría en igual medida a ese im-

personal* (cualquiera sea) que nunca voy a ser y cuya extrañeza sin embargo me seguirá resultando más íntima para mí que yo mismo. Aquello mismo que podría darme seguridad debería alienarme. En suma, la certeza puede reconducirme a mí mismo, porque la adquiero por sustracción, como un fenómeno pobre, mientras que la seguridad me aparta de mí mismo, porque abre en mí la distancia de otro lugar. Tanto si sigue siendo una pregunta vacía como si me colma con su exceso, siempre me marca con una falta, la mía. Al abrir la cuestión misma de la seguridad, me he vuelto una falta en mí mismo.

Claro, aún es cierto que soy e incluso que soy ciertamente, toda vez y en todo el tiempo en que lo piense; sin embargo, me hallo en adelante ineluctablemente en el régimen de la reducción erótica, donde no puedo sustraerme a la pregunta “¿para qué?”; para resistir a ella o solamente para entenderla, debo buscar en seguida una seguridad (“¿me aman?”); pero dicha seguridad, por definición, no puede advenirme sino de otro lugar definitivamente anterior, distinto y ajeno a mí, que me falta y me define por esa misma falta. De donde surge este principio: yo soy, por lo tanto estoy en falta. Mientras que el *ego*, en la medida en que busca una certeza, puede soñar que desemboca en una tautología (pienso, por ende existo y existo en tanto que pienso lo que pienso), asimismo, cuando el *ego* intenta afrontar la vanidad (que descalifica su existencia intimándolo “¿para qué?”), debe admitir una alteridad originaria, un origen que lo altera —no estoy seguro de mí sino a partir de otro lugar. No obstante, tenemos que aferrarnos con firmeza a esa contradicción, como al único hilo conductor que nos queda.

Esa contradicción y esa distancia no pueden soslayarse a la ligera, mediante un sofisma o recurriendo al buen sentido. Obedece a una posición de principio: cuando se trata de preguntar “¿me aman—desde otro lugar?”, yo no soy el principio ni estoy en el principio de mí mismo. Para hacer la prueba, veamos si a pesar de ello podríamos negar dicha contradicción y dicha distancia. ¿No podríamos volver después de todo a un argumento más simple y más razonable? Procedamos así: la reducción erótica no me privaría forzosamente de seguridad y no me dejaría indefenso ante la pre-

* En el original, se menciona el pronombre impersonal *on*, que figura en la pregunta “*m'aime-t-on?*” (“¿me aman?”). Una forma desarrollada de esa pregunta, aunque no una traducción correcta, podría ser: “¿alguien me ama?”, donde el sujeto impersonal e indeterminado se advierte mejor. [T.]

gunta “¿para qué sirve?”, dado que yo mismo respondo a la pregunta “¿me aman?”. Diré por ejemplo que, aun cuando nadie más me asegure que me ama, yo al menos, al fin y al cabo, me amo verdaderamente –yo me amo y eso basta. En efecto, nadie está más cerca de uno que el yo reducido, absolutamente inmanente a uno mismo, con una inmanencia que se ha vuelto más tangible por la atroz soledad que provoca la reducción erótica. Me descubro reducido a mi yo más puro, fundido en un nuevo metal, núcleo de egoidad* tan denso que ninguna reacción nuclear podría llegar a fisurarlo, ni separarme de mí mismo. ¿Por qué excluir que ese yo estrictamente reducido pueda bastar, sin recurrir a ningún extraño, para amarme y así estar seguro de mí?

¿No se trata acaso del ideal, implícito o reivindicado, de la sabiduría de los filósofos: alcanzar la propia alegría por uno mismo, satisfacerse uno mismo por sí solo, bastarse uno mismo? Poco importan los medios, que pueden variar (dejar de lado las pasiones externas para volverse hacia sí mismo, admirar el buen uso del propio libre albedrío, adherir a la necesidad universal hasta el punto de apropiarse de ella, etc.), porque siempre se trata de amarse a sí mismo. O a falta de amarse uno mismo, por lo menos no depender de ningún otro, de manera de soportarse uno mismo, sustituyendo ventajosamente el concurso de un extraño por la autarquía de uno mismo, en suma, que cada uno se dé seguridad a sí mismo. La conminación de un dios (“¡Conócete a ti mismo!”), que sostiene la ambición de los filósofos, sería largamente suficiente para equilibrar la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?” –sin perjuicio de anularla por completo. Toda la empresa de la filosofía tal vez sólo consista en pretender que el resultado del paso de la reducción epistémica a la reducción erótica sigue siendo bueno. El yo iría de suyo –incluso iría de sí mismo hasta sí mismo**; el retorno a sí uniría el punto de partida con el final del trayecto; el solipsismo de la conciencia aseguraría sin transición la autonomía, hasta el amor a sí mismo.

Sobre este punto, la sabiduría de los filósofos –al menos por una vez– recibe una confirmación de la sabiduría popular. Esta

* Neologismo construido con el mismo procedimiento que el original: *égoïté* [T].

** Hay un juego de palabras entre *irait de soi* (“iría de suyo” o “sería obvio”) y la construcción *irait de soi jusqu'à soi*, que traducimos lo más literalmente posible. Debe tenerse en cuenta que a veces conviene traducir el *soi* como “uno” o “uno mismo”. [T.]

también pretende alcanzar ese único ideal: yo no tendría un deber mayor que el de preocuparme por mí, procurando la satisfacción de mis deseos, la salud de mi carne, la serenidad de mi psiquismo, en suma, elaborando para mí condiciones de vida que me hagan sobrevivir al interrogante “¿para qué?”, e incluso que me lo tornen ridículo, vano a su vez. Debo cuidar de mí (“take care!”) porque, se admite implícitamente, nadie más lo hará en mi lugar, ni se preocupará por mi yo (“who cares?”). A partir de entonces, el cuidado de uno por sí mismo se vuelve estrictamente un deber moral (“la caridad bien ordenada empieza por casa”), a falta del cual se comprometería cualquier otro deber hacia cualquiera, ya que por mi falta yo habré de sufrir altibajos (“el tiempo para mí mismo”, “cada cual para sí”). Los medios puestos a disposición de una ética semejante no faltan; y cuando faltan –si no logro satisfacerme directamente conmigo mismo– siempre se encuentran sustitutos. Así el mimetismo social pone siempre en escena a otros distintos de mí (otros yoes distintos a mí), los bien llamados ídolos, más felices que yo y en cuya gloria podría indirectamente amarme a mí mismo; o al menos conservar la posibilidad de amarme a mí mismo tal como ellos pretenden realizarla; me bastará con imitar tangencialmente sus ejemplos –¿y por qué no habría de lograrlo también, a fuerza de mentirme a mí mismo? Para satisfacer el interrogante “¿me aman –desde otro lugar?”, bastaría con adecuarme a la imagen de aquellos que todos aman, a fin de que todos me amen imaginariamente y que finalmente, por procuración, yo termine amándome. La socialización anónima de mi conciencia aseguraría sin transición la autonomía del amor a uno mismo.

Fortalecido por este consenso, ¿por qué seguiría necesitando a otro para que me ame y me asegure que soy amado, siendo que yo mismo me amaría? Pero curiosamente, así como al menos puedo pretender encontrarle un sentido a la fórmula “me amo a mí mismo”, en igual medida parece claramente absurdo temporalizarla, y hasta obsceno. Instintivamente siento que no puedo decir ni comprender formulaciones como “me he amado a mí mismo” o “me amaré a mí mismo”. ¿De dónde viene ese malestar? Sin duda, se debe a que la frágil evidencia del “amor a uno mismo” no queda a salvo sino en tanto que se mantenga su forma nominal, todavía abstracta y vaciada de contenido perso-

nal, a fin de neutralizarla. Pero revela su imposibilidad o su contradicción performativa apenas se la verbaliza y se le asigna un actor real, pues, ¿quién puede decir con sentido y conciencia “me amo a mí mismo”? ¿Cómo podría verificar su significado? ¿En qué consistiría el acto de realizar tal cosa? La dificultad aumenta cuando se intenta temporalizar esa reflexividad en pasado (“me he amado a mí mismo”) o en futuro (“me amaré a mí mismo”): ¿qué hice entonces que ya no hago más en este momento o qué haré que todavía no hago ahora? Además, se trata de mi relación conmigo mismo, una relación supuestamente de identidad inmediata, ¿cómo puede no ser permanente, cómo he podido suspenderla (“me he amado a mí mismo”) o iniciarla (“me amaré a mí mismo”)? Sería posible que la fórmula no tuviera significación alguna. En esa dificultad de lenguaje es preciso ver el indicio de una imposibilidad de principio: el amor a uno mismo bien puede proclamarse, pero no puede ser efectuado.

§ 9. LA IMPOSIBILIDAD DE UN AMOR A SÍ MISMO

Por lo tanto, hay que examinar la frágil evidencia que presupone el amor de uno por sí mismo: yo y sólo yo bastaría para amarme a mí mismo. ¿Cómo un yo puede duplicarse, como lo requiere la ambición de asegurarse *desde otro lugar*, pero seguir siendo el mismo, como lo exige la intención de amarse? Si tengo que amarme a mí mismo, hay dos opciones: o bien sólo se trata de un yo, o bien se trata de dos yoes diferentes. Si sólo se trata de un yo, ¿cómo podría separarse de sí mismo para asegurar desde afuera a ese yo, que debería entonces volverse distinto de sí? Un solo y compacto yo no puede volverse distinto de sí mismo, para darse una seguridad que responda a la pregunta “¿me aman—desde otro lugar?”. Si se trata de alguien distinto de mí, ¿cómo ese otro yo podría asegurarme que en verdad me ama, dado que en hipótesis aparecerá como extraño, como un no-yo? La metafísica conoce esta aporía, que no ha dejado de apoyarse en la distinción entre el yo trascendental que piensa, ve y sabe, pero que no se deja ver ni conocer ni siquiera pensar, precisamente porque nunca conoce ni piensa ni ve más que al yo empírico,

sujeto mudo, del cual habla sin escucharlo; como el yo trascendental precede al yo empírico con toda la magnitud de su representación, nunca puede identificarse con él; porque si bien la representación le permite al *ego* dominar lo que conoce, se ejerce en primer lugar sobre él, su extraño más próximo. Y esa escisión, apenas tolerable en el orden del conocimiento, se vuelve absurda en el orden del amor.

Al menos por tres razones. Primero, porque si tenía que amarme a mí mismo como distinto de mí, haría falta que me precediera a mí mismo. Quienes me amaron originariamente (en principio, mis padres) no pudieron hacerlo sino porque me precedían, me amaron antes incluso de que yo estuviera en condiciones de recibir su amor; en cuanto amado todavía sin ser, fui pues precedido por la respuesta a la pregunta “¿me aman?” que yo aún no podía plantearme. Y semejante anterioridad temporal deriva de la estructura misma de esa pregunta, que siempre significa “¿me aman *desde otro lugar*?” e implica que se considere un término radicalmente exterior a quien espera de él un amor efectivo, implica a otro. Si por ventura tuviera que cumplir la función de amarme a mí mismo, me haría falta entonces asumir la inverosímil pretensión de *precederme a mí mismo*. No solamente amarme antes de mí mismo, sino amarme con un amor verdaderamente originario, es decir, más antiguo que yo y que todo aquello que pudiera producir yo.

En segundo lugar, para que una respuesta a la pregunta “¿me aman?” tenga la más mínima chance de hacerme resistir a la sospecha del “¿para qué?”, sería preciso que tuviera toda mi convicción. Lo que implica en principio que admita el hecho de que me aman desde otro lugar, y luego que admita sobre todo que la decisión (de amarme) no sólo iguala sino que supera en potencia y convicción a la vanidad, que me afecta con un mortal “¿para qué?”. Sería preciso que ese hipotético amor, que todavía no sé si existe ni lo que es, me asegure sin embargo más allá de toda espera, es decir que me envuelva con el manto de una autoridad sin una medida común con lo que soy y todo aquello en lo que puedo convertirme. Porque la medida de ese amor requiere amar sin medida —sin una medida común con lo que espero e imagino, a falta de lo cual yo no creería en él. Sin su exceso, el amor queda en falta. Por lo tanto, sin esa preminencia sobre mí y mi espera

del otro que supuestamente me ama, todo amor simplemente conmensurable con la vanidad no haría más que reforzar su dominio. Y conocemos bien esa situación: puede ocurrir que diga, frente a alguien que pretende amarme: “Nadie me ama”. ¿Cómo puedo negar lo que me dice? Porque de hecho pienso: “¿Para qué sirve un amor como el tuyo?”; no me basta en efecto, para asegurarme de que me aman y convencerme de ello, que me ame mi igual y mi semejante, que sigue siendo tan pobre en seguridad como yo, tan sometido a la vanidad como yo, tan desprovisto de amor (por él, por mí, por cualquiera) como lo estoy yo mismo. Si extrañamente yo tenía que reivindicar que me amaba a mí mismo, debería pues asegurarme por mí mismo una autoridad que sobrepase, y con mucho, mi propia espera y mi propia falta, no sólo a fin de darme seguridad, sino sobre todo para reafirmar esa misma seguridad. Ante la pregunta “¿me aman?”, no basta una respuesta meramente afirmativa –sólo bastaría el exceso que sorprende y sobrepasa. Debería pues, para amarme a mí mismo, sobrepasarme a mí mismo, a fin de respetar la medida del amor, que no tiene medida. Exigiría de mí *un exceso de mí mismo sobre mí mismo*. ¿Y quién puede aumentar su propia estatura?

Finalmente, y sobre todo, ¿que significaría, si fuera pensable, mi distancia con respecto a mí mismo, de modo tal que implicara la trama donde yo me amaría a mí mismo? Por cierto que puedo desdoblar-me e identificarme también sin contradicción conmigo mismo, cuando el *ego* del que se trata se pone en juego en el orden del pensar del entendimiento; por un instante, puedo pensarme como otro, e incluso como otro objeto, para recobrar-me en seguida, en el instante sucesivo, como idéntico a ese mismo pensar; puedo hacerme desempeñar el papel de un yo empírico, así como el de un yo trascendental. En resumen, en el pensamiento, puede abrir una distancia entre mi yo y mi yo, para luego anularla también. Pero ante la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”, no se trata de que yo (como yo trascendental) piense en mí (como yo empírico), se trata de amarme. Y amar exige una exterioridad no provisoria, sino efectiva, que permanezca lo suficiente como para que se la pueda atravesar seriamente. Amar requiere la distancia y el recorrido de la distancia. Amar requiere más que una distancia fingida, que no está verdaderamente abierta ni es verdaderamente atravesada. En la dramática del amor, las

acciones deben realizarse efectivamente a lo largo de una distancia –partir, ir, venir, volver. Lo que puedo efectuar sin contradicción en el orden del pensamiento –identificarme alternativamente con mi pensamiento mediante el mismo pensamiento y diferenciarme de él, engendrarme en la presencia según el pensamiento o ponerme entre paréntesis, dudar de mi existencia o volver a demostrármela mediante el pensamiento–, todo esto se vuelve absurdo dentro del orden en que se hace oír la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”. En este caso, se trata de amar, por lo tanto se da con una *distancia* y un lugar otro aún más efectivo, serio, paciente y sufriente que lo negativo de la dialéctica –y con mucho. Sin la distancia de ese otro lugar, nunca me amarán. No puedo entonces amarme a mí mismo –salvo que me extraviara en la ilusión demente de imaginarme como mi propio otro lugar.

Así, a falta de poder precederme a mí mismo, ni excederme a mí mismo, ni recorrer la distancia, no puedo pensar ni realizar la fórmula “me amo a mí mismo”.

§ 10. LA ILUSIÓN DE PERSEVERAR EN SU SER

No obstante, se podrá objetar, dicha imposibilidad sigue siendo formal. No se sostiene frente a un hecho denso, erigido como principio por la metafísica –cada cual para sí ama en primer término a sí mismo y lo ama infinitamente.

Amo más a mi prójimo que al que me es ajeno, a mi amigo que a mi enemigo, a mi hermano que a mi pariente lejano, a mi mujer que a mi hermano y finalmente a mí mismo más que a mi mujer. Esta gradación no tiene ningún sentido, porque una cesura absoluta torna de inmediato heterogénea toda la serie: me amo con un amor que no se agrega ni les hace sombra a los amores que eventualmente dirigiré a tal o cual otro, porque no compite con ellos, sino que los hace posibles. No me arriesgo a amar a otro a pesar del amor que me tengo, sino en virtud de él. No puedo dar –como todo el mundo sabe– sino lo que ya poseo, lo que he poseído y conservado. Sólo un penoso moralismo podría exigir quitarse uno mismo el amor (y por ende el ser) que se le puede tener a otro –puesto que, al contrario, nunca amaría a nadie si no

lograra amarme primero yo mismo, aunque sólo fuera un mínimo. Me amo en mi ser para hacerme posible no solamente a mí mismo, sino también todo aquello cuya condición de posibilidad y cuyo centro se torna ese yo: la red de intercambios, conversaciones y conservaciones, intereses y afectos, que hacen de mi vida una definitiva intersubjetividad, pobre o rica, conflictiva o armoniosa, pero en todos los casos abierta por el amor que en primer lugar me tengo a mí mismo. Ninguna ética podría decir nada contra ello.

Admitamos que las imposibilidades formales tropiezan contra este dato efectivo y que sea válido, que yo me ame infinitamente a mí mismo. No podremos consignar ese supuesto dato –yo me amo infinitamente a mí mismo– sino como un desarrollo de la circularidad del *ego cogito*: me aporto a mí y mediante el yo me muestro como infinitamente próximo, a tal punto que me pertenece, que le pertenezco y que me confundo con él. De dicha co-pertenencia originaria, se deduce la adhesión de cada uno a sí mismo –cada cual para sí. Ese amor a uno mismo –cada cual para sí– se impondría como el primer amor posible, el amor del primer sí mismo posible, por ende el único: el amor en el sentido propio, el amor a lo propio, el amor propio; el amor bien ordenado comienza por uno mismo, porque comienza por el primer cada cual para sí; no se discute el egoísmo originario, lo ejercemos todos los días, a cada instante –y cualquier doctrina del amor, aun siendo altruista, comienza por él. Pero sería posible que la reivindicación de amarse a uno mismo ofrezca, más allá de sus imposibilidades formales, un sentido más radical: se trataría del reflejo en la conciencia de una reivindicación más originaria, ya no psicológica, sino óptica –la de perseverar en su ser. El amor a uno mismo se volvería entonces un mero indicio, tal vez incomprendible si nos atenemos a la lógica, de una exigencia que coacciona de otro modo, la exigencia del ente en cuanto ente.

Vale decir, ningún ente puede ser sin esforzarse incondicionalmente para continuar siendo. Ser implica, para todo ente, el esfuerzo de perseverar en su ser (*conatus in suo esse perseverandi*). Ser siempre requiere seguir siendo, cueste lo que cueste. Ser implica una exigencia de ser sin reservas, sin condición, sin límite ni fin. Poco importa que persevere en mi ser de un modo más o menos activo (con una idea adecuada de mi decisión de ser), o

más o menos pasivo (con una idea inadecuada de lo que me ocurre que soy); lo esencial consiste tan sólo en que yo persista en ser y que, de cualquier manera que sea, mi yo sea. Lo que denominamos el amor a uno mismo reflejaría pues solamente, dentro de la conciencia y su representación del deseo, una exigencia trascendental imprescriptible; y nuestra impotencia para pensarlo sin caer en contradicciones sólo probaría que la aproximación psicológica (amor a sí mismo) se detiene antes de lo que se trata de pensar —para un ente, el ser equivale a la presencia y requiere la perduración en la presencia. Para amarse a sí mismo, hay que perseverar más esencialmente en *su* propio ser. Las dos aproximaciones remiten a lo mismo —a la presencia de cada uno para sí.

Sin embargo, aun trasponiéndolo así, ese argumento se expone a varias objeciones, sobre la perseverancia y sobre el ser.

Sobre la perseverancia, primero debemos indagar si para todo ente el ser exige perseverar siempre y exclusivamente en el presente, por ende incrementar la presencia en él, o si en algunos casos no podría tratarse de otra temporalización, más compleja y sutil, orientada hacia el futuro. Debemos preguntárnoslo con mayor claridad en la medida en que no se trata de ser un ente en general, ni determinado ente del mundo, ni sobre todo un ente según la objetividad, sino de ser en el modo del yo. Cuando nos referimos a ese centro del mundo que en cada ocasión soy (yo y ningún otro), ese ente que no pertenece al mundo (puesto que lo instaura), ese yo al que nadie puede sustituir nunca (porque entonces no instauraría mi mundo en mi lugar, sino otro mundo en su lugar), ¿basta la presencia, incluso radicalizada como perseverancia, para enunciar el modo de ser apropiado? ¿No traspolaría más bien el *conatus in suo esse perseverandi*, con algo de ingenuidad y violencia, un modo de ser elemental, en rigor conveniente para los entes intra-mundanos y físicos —el principio de inercia, que expresa que todo cuerpo persiste en su estado (reposo o movimiento) mientras no se lo impida otro— a un ente no mundano, no físico e insustituible por cualquier otro, al yo que en cada ocasión sólo yo tengo que ser, sin que nunca algún otro pueda librarme de la carga? ¿Sería pues obvio que el modo de ser apropiado para ese ente que es el único que puede decir yo, el único que no admite sustitución alguna, el único que se impone decidir por sí mismo y el único que instaura el mundo, se reduzca sin más al esfuerzo trivial para perseverar en la pre-

sencia? Admitiendo incluso que el *ego* persevera tanto como se quiera, ¿qué más será o que más sabrá sobre sí mismo en tanto que *ego* por medio de ese simple modo de ser? Nada. Ya que para un *ego*, ser no consiste en prolongar solamente su efectividad, sino antes bien en permanecer abierto a y por una posibilidad, no persistiendo en la presencia adquirida, sino proyectándose en el futuro imprevisible. También el muerto persevera en su ser –y no le queda más que eso. Por lo tanto para mí, como vivo, ser no significa perseverar, sino instaurarse en la posibilidad.

Sobre todo, ¿qué ocurre con el ser cuando se trata *ahora* de mí en la reducción erótica, por ende expuesto a la pregunta “¿me aman?”? En adelante, bajo el sol negro de la vanidad (aun cuando pretenda resistir a ello mediante el amor que se supone que yo podría tenerme), ¿qué me importa la perseverancia en mi ser, qué me importa el mismo ser, cuando toda la cuestión del ser ya está puesta entre paréntesis? ¿Cómo podría contentarme con perseverar en el ser, cuando ya no se trata de ser, sino de defender a ese ser contra la pregunta “¿para qué?” que lo derrumba? ¿Cómo el ser, aun perseverando, podría darme seguridad, cuando se trata de asegurar al mismo ser contra la vanidad, asegurarse contra la vanidad de ser –en una palabra, asegurarme de que me aman? Y además, ¿cómo podría decidirme a ser y sobre todo teniendo la fuerza constante para ello, si el ser no me resultara en primer lugar amable? Porque también puedo no considerar amable a mi ser, puedo hasta odiar ser por hastío o por impotencia, puedo incluso negarme el derecho y sobre todo el deber de atosigar el mundo y a mis semejantes con mi patética pretensión de persistir en mi lastimoso ser. Dado el ser, ¿acaso un amante debería amarlo necesariamente, y amarlo para sí, como adecuado a título de amante? Nada es menos seguro. Un cuerpo físico, un ente del mundo, un objeto no tienen que decidir si merecen ser, ni tampoco si pueden ser –perseveran en el ser elemental, porque están eximidos de elegirlo, de quererlo, o sea de amarlo. Yo tengo que decidirlo. Quizás el átomo, la piedra, el cielo y el animal puedan perseverar naturalmente en su ser sin angustia ni escrúpulo. Yo no puedo hacerlo. Para perseverar en mi ser, yo debo primero querer ser, y para ello amar ser. Y no puedo hacerlo por mucho tiempo (salvo que neutralizara en mí lo que me distingue del átomo, la piedra, el cielo y el animal), si no obtengo pronto una respuesta positiva a la pregunta “¿me aman?”.

Pues no solamente el *conatus essendi* no responde a la pregunta “¿me aman?”, no sólo la da por resuelta, sino que ni siquiera la escucha, porque permanece totalmente preso en la actitud natural.

En el régimen de la reducción erótica, la pregunta “¿ser o no ser?” pierde su evidencia y su primacía, de manera que la respuesta que aporta el *conatus in suo esse perseverandi* ya no tiene pertinencia alguna. Esa pregunta y esa respuesta quedan descalificadas porque se niegan incluso a escuchar el interrogante “¿me aman?”, porque retroceden ante la misma reducción erótica.

§ 11. LO QUIERA O NO

Intentemos sin embargo una última experiencia. Contra toda lógica, supongamos que pudiéramos invocar ahora el *conatus in suo esse perseverandi* e incluso ponerlo en funcionamiento. Quedaría por comprobar si puede asegurarme a mí mismo, de cualquier manera posible, contra la vanidad de ser. Vale decir, ¿me hará el *conatus* resistir a la prueba que impone la pregunta “¿me aman?”? La respuesta a esa pregunta se desdobra, según si yo persevero en mi ser tanto si lo quiero como si no (necesariamente), o bien porque lo quiero (libremente). En efecto, la instancia de mi libertad se impone sin discusión, puesto que se trata de *mi* perseverancia en *mi* ser como ente, ambos en primera persona.

Planteemos la primera hipótesis: no persevero en el ser porque lo haya decidido, sino porque se trata de una necesidad que determina la manera de ser del ente que soy. En general y para cualquier ente del tipo que fuera, ser equivale a perseverar; ser remite a la presencia, por ende a perdurar y a obstinarse en ella, sin tener siquiera que decidirlo ni quererlo. No soy la excepción a un principio válido igualmente para el átomo, la piedra y el animal por el hecho de que soy. De donde se deduce que no puedo dejar de esforzarme, e incluso agotarme para ser, y ser a toda costa. En lenguaje metafísico, obrando tanto por ideas inadecuadas como por ideas adecuadas, inactiva o activamente, sabiendo lo que hago o sin saberlo. En suma, como una bestia o como un entendimiento, de todas maneras, perseveraré, “sostendré”, me aferraré a la presencia hasta el último presente posible. E incluso más allá, porque por

definición no tengo que quererlo, ni siquiera que escogerlo. Ante esta hipótesis, se levantan dos objeciones radicales.

En primer lugar, si todo ser, por ende toda manera de ser, aun la más penosa o la más abyecta, justifica mi perseverancia en el ser, o mejor dicho la exige, ¿hasta dónde debería descender en el ser para satisfacer incondicionalmente tal principio de perseverancia? ¿Hasta la desgracia, hasta la indignidad, hasta la animalidad, hasta la vida vegetativa o hasta qué abyección? El ser en el que voy a perseverar por principio, ¿seguirá siendo el de un ente hacedor del mundo o un ente intra-mundano, un ser vivo apto para morir o un fantasma, ni muerto ni vivo? ¿No tendré en verdad que elegir frente a esa degradación anunciada, suspendiéndola para seguir siendo yo mismo? ¿Puede el *conatus in suo esse perseverandi* imponerme que me dedique a la inhumanidad, perdiendo en suma las razones de ser para conservar el ser? En una palabra, el suicidio podría volverse no sólo un deber para mí, sino la única vía para identificarme con lo que debo ser; aun cuando la mayor parte del tiempo sólo confirme la influencia del resentimiento en nosotros, a veces atestigua –raras veces– la soberana decisión de no perder la propia manera de ser. Más vale no perseverar en el ser antes que ser cualquier cosa y a cualquier precio. Además, suponiendo que persevere en el ser de un modo que no me haga perderme a mí mismo, ¿qué me importa entonces, si me conserva o me realiza sin que lo haya elegido, sin que lo haya querido, sin que yo mismo esté allí para algo? ¿Qué me importa perseverar en mi ser si yo –que decido y quiero aquello en lo que me convierto– no cuento allí para nada, para nadie, ni siquiera para mí? Perseverar en *mi* ser –pero, ¿se trata aún de algo mío, todavía se trata simplemente de mí, si no cuento para nada y cedo a la necesidad de un principio dictado por la metafísica? En una palabra, perseverar en un ser que se obstina sin mí, ¿sigue siendo perseverar en el mío? Sin evocar siquiera una respuesta a la pregunta “¿me aman?”, ¿se trata todavía de mí en ese estado anónimo, que persevera, bajando la cabeza, en su presencia insensata, muda e indiferenciada? Perseverar en el ser es algo que cualquiera y cualquier cosa pueden hacer sin mí y en mi lugar: eso no me afecta como tal, no me instruye en nada, cuando se trata de enfrentar la reducción erótica. Todos y cada uno de los entes bien pueden contentarse, reafirmarse y confortarse con ello; para mí, que me pregunto “¿me aman?”, incluso perseverar en *mi* ser me resulta una vanidad indigente. ¿Qué tengo que ver con esa

trivialidad: perseverar en un ser que no ama o al que no aman, que no tiene que amar ni que hacerse amar, porque no tiene nombre alguno ni individualidad alguna?

Planteemos la otra hipótesis: persevero en mi ser libremente –porque así lo quiero. Pero, ¿puedo quererlo? Podríamos dudar seriamente que la voluntad tenga el menor impacto sobre el ser en general, incluso el mío; dado que la misma voluntad, ya sea una auténtica facultad o un mero efecto de superficie, supone el ser y no lo ocasiona; en el mejor de los casos, maneja sus modalidades, sus figuras y sus orientaciones; pero escapa de su alcance el producirlo, conservarlo, y con ello también perseverar en él. ¿Qué significaría una proposición como “querer ser” o “querer perseverar en su ser”? Sin duda que nada, un sinsentido. Queda la opción de que si no puedo querer perseverar decididamente en mi ser, al menos puedo quererlo así –consentir en ello, desearlo. Pero, ¿qué significa entonces consentir perseverar en su ser, sino *amar* ser, por lo tanto *amar* seguir siendo? Si resurge ese término, *amar*, ¿no volvemos a la aporía inicial: no puedo amar ser (para perseverar en ello) sino cuando esa resolución resiste a la pregunta “¿para qué?” –inevitable en la reducción erótica? Y no puedo resistir a ella sino cuando pregunto por mi lado “¿me aman desde otro lugar?” y obtengo una respuesta positiva que me asegura. Por lo tanto, nos vemos devueltos ineluctablemente a la interrogación inicial: el *conatus in suo esse perseverandi* ya no es una excepción a la exigencia de una seguridad desde otro lugar así como tampoco la pretensión de amarse uno mismo y cada cual para sí. El desvío óntico que pretendía asignarle a la circularidad autárquica del amor a sí mismo no cambia en el fondo nada. Sigue tratándose de decidir si podemos o no prescindir de un amor proveniente de otra parte, que dé seguridad al amante, para resistir a la vanidad tal como la instaura la reducción erótica. El *conatus* no fue más que un señuelo y sólo obtuvimos una dilación. Queda por enfrentar la peor cuestión.

§ 12. EL ODIOS A SÍ MISMO

Renunciaremos pues a esos dos puntos de partida ilusorios, el amor de uno por sí mismo (§ 9) y la perseverancia en su ser

(§§ 10-11). No porque carezcan de ética (lo que después de todo queda sin decidir), sino porque sencillamente no podemos ponerlos en práctica. No es por su injusticia, que los haría odiosos, sino por su imposibilidad, que los torna inaplicables. Nada es más evidente que el amor a uno mismo y la perseverancia en su ser, al menos en la actitud natural; pero tan pronto entramos en la reducción erótica, ambos aparecen como contradicciones lógicas, mejor dicho, contradicciones eróticas. Para terminar con esas ilusiones, vamos a establecer de una vez por todas la tesis exactamente opuesta: nadie puede amarse a sí mismo y seguramente que no con un amor propio incondicionado, porque cada cual para sí encuentra en sí mismo, más original que el supuesto amor a sí mismo, el odio a sí mismo.

Supongamos que yo pretenda, contra toda evidencia, que me amo a mí mismo infinitamente*. ¿Qué quiere decir, en el fondo, tal extravagancia? ¿De qué obsesión oscura nos muestra el síntoma? Exactamente de su opuesto. Reinvidicar el amor a uno mismo revela, de hecho, mi muy clara conciencia de *no* poseer tal amor sereno hacia mí; más aún, no merecer un amor infinito. ¿Por qué? Evidentemente, porque conozco mejor que nadie que soy finito y que mi eventual valor nominal (no hablemos de principio, ni de esencia, ni de naturaleza humana, palabras cuyo sentido ahora ignoro) rebosa, chorrea y exuda finitud. Aun cuando ignorase mi finitud y mi desfallecimiento (suponiendo que pudiera ocultármelos por mucho tiempo), ya el simple hecho de reivindicar un amor infinito hacia mí por mí les probaría a todos que éste me falta, puesto que precisamente experimento su necesidad y me siento llevado a reclamarlo abiertamente. Pues finalmente, si en verdad me amara infinitamente a mí mismo, ni siquiera pensaría en reclamarlo o proclamarlo; ni siquiera me entretendría en jactarme de ello; dicho goce me parecería tan obvio que ni siquiera podría tomar conciencia de él —así como no tengo ahora que tomar conciencia de mi carne o de mi diferencia sexual, en tanto coinciden exactamente con mi ipseidad a cuya eclosión

* Cabe observar que la redundancia pronominal existe también en el original y también constituye una suerte de hipercomplementariedad del verbo, por llamarla de alguna manera, que tiende a reforzar el contenido conceptual en detrimento de la economía gramatical. Lo que sucede, como se habrá notado, en muchos pasajes de la obra. [T.]

antecedentes. Si me amara verdaderamente a mí mismo sin esfuerzo ni remordimiento, la simple conciencia de esa reconciliación conmigo mismo me constituiría tan íntimamente, tan idénticamente que desaparecería en seguida de mi vista. Me amaría con una larga y calmada posesión, sin fin, ni carencia, sin la más mínima conciencia. Si me amara infinitamente, me amaría sin comentario, sin argumento, sin un estado de ánimo –sin saberlo. Ni siquiera pensaría en plantearme la extraña pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”. Si me amara verdaderamente a mí mismo, ni siquiera escucharía resonar obstinadamente en el trasfondo de mi conciencia la sospecha “¿para qué?”, ni siquiera llegaría a exponerme a la reducción erótica –porque ya la habría satisfecho sin siquiera saberlo ni quererlo. Por consiguiente, si reivindico que me amo a mí mismo, sé y me confieso ya claramente no sólo que nunca lo he logrado, sino que siento la más grande necesidad de lograrlo. Proclamo mi amor propio justamente porque no puedo realizarlo solo. Lo reivindico en voz alta precisamente para ocultarme que no he accedido a ello. Al proclamar que me amo infinitamente, compruebo que no me amo infinitamente, confirmo la distancia entre el amor que pido y mi incapacidad para obtenerlo. Por lo tanto –primer estadio– la simple *reivindicación* del amor de cada uno por sí mismo realiza el resentimiento en su fondo más terrible: el odio a sí mismo.

Evidentemente, sustituir el amor a sí mismo por el odio a sí mismo puede parecer arbitrario, y hasta violento. Porque a fin de cuentas, ¿quién ha odiado alguna vez su propia carne? Podemos comprender esa inquietud, no podemos tomarla en serio. No se trata de pesimismo ni de optimismo, categorías imbéciles, sino de describir lo más exactamente posible lo que la reducción erótica hace aparecer en el centro del *ego*, desde el momento en que la vanidad impide que cada cual se funde en sí mismo dentro del pensamiento igual a sí mismo y nos expone a la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”. En dicha situación de exposición (como sin defensa ante un peligro), hay que reconocer, de grado o por fuerza, que el *ego* no puede asegurarse a sí mismo, porque no puede atribuirse ese otro lugar por sí mismo, el único lugar de donde puede llegarle una seguridad. La hipótesis del odio a sí mismo, como tonalidad afectiva fundamental del *ego* en la reducción erótica, se impone como consecuencia directa de la im-

posibilidad del amor a uno mismo, tanto lógica como efectivamente. A lo cual se añade una confirmación de hecho: las más grandes de las filosofías pretenden desembocar en el amor a uno mismo, sin que lo logren —no lo suficiente al menos como para impedir que algunos, de hecho la mayoría de los hombres, no solamente experimenten el odio hacia sí mismos, sino que efectivamente lo ejerzan sobre ellos. No argumento invocando estadísticas o casos policiales, sino preguntándole a cada uno que lee estas líneas si no debió enfrentar, aunque sólo fuera una vez en lo que lleva de vida, la pulsión casi irresistible de castigarse a sí mismo, con toda justicia aunque no serenamente, porque se reveló ante sus propios ojos desfalleciente, decepcionante o, como se dice habitualmente, lamentable. Se trata del odio a sí mismo como desprecio de sí —de donde se sigue ineluctablemente el auto-castigo. ¿Quién podrá decir honestamente que dentro de sí nunca odió su propia nulidad? Si lo negara, lo tomaría por un dios o un loco; no, no por un loco —porque un loco conoce más que nadie el odio a sí mismo, del cual proviene— sino por una bestia. Un dios o una bestia. La segunda hipótesis sigue siendo la más frecuente —aunque sólo fuera porque aquel que pretende hacer de dios, hace de bestia. El odio a uno mismo se impone así como la última tonalidad afectiva del *ego* en el régimen de la reducción erótica.

Un segundo estadio consiste en la *injusticia*. Dado que la simple reivindicación de un amor a sí mismo igual y sereno insinúa ya una insatisfacción consigo mismo, basta para demostrar su opuesto: un amor semejante no resultaba obvio, por lo tanto no podía realizarse completamente desde un principio. En lo sucesivo, debemos imaginar lo que provoca y mantiene esa contradicción formal —nada menos que una injusticia real. Pues, por una parte, para amarme a *mí mismo* (o al menos aspirar a ello), tengo que aceptarme como un yo radicalmente finito; dado que necesito que me amen desde otro lugar, me hace falta en verdad trazar un límite —el mío— más allá del cual ese otro lugar pueda aparecer en su exterioridad, pero más acá del cual yo ocupo un territorio finito, por ende indiscutiblemente mío; además, resulta obvio que, sin la finitud, yo no tendría conciencia ni necesidad de la menor seguridad. Pero, por otra parte, para *amarme* a mí mismo, debo suponer un amor (de donde sea que provenga) que me dé

seguridad, por lo tanto que me ame hasta lo infinito, sin lo cual quedaría condicionado y por ende sería impotente para darme seguridad (§ 9). Al reivindicar que me amo a mí mismo, aspiro pues tanto a una finitud radical (en busca de una seguridad desde otro lugar) como a una infinitud positiva (que efectúe la seguridad en otro lugar). La contradicción formal se profundiza pues como inadecuación: lo finito aspira a no poder ser igualado más que por lo infinito. Porque el *ego* pretende establecer entre dos términos inconmensurables no solamente una inadecuación, sino una ecuación —la finitud del yo no se siente adecuadamente segura sino cuando un amor infinito le da seguridad; en suma, fuera de lo infinito, lo finito no obtiene seguridad. Para resistir a la vanidad y a su “¿para qué?”, lo finito requiere una seguridad, y por ende un amor infinito. Se trata de una paradoja, pero no de un absurdo, porque el amante en que me convierto razona según una lógica estricta —la lógica de la reducción erótica. Cuando se trata de responder al interrogante “¿me aman —desde otro lugar?”, nada es más lógico que la injusticia: en efecto, lo finito reclama lo infinito como lo que se le debe. La simple pretensión de amarse a sí mismo no puede efectuarse sin injusticia. Pero nada es menos injusto que esa misma injusticia, pues nada se justifica más que exigir una seguridad infinita, sobre todo si uno sabe que es finito. ¿Quién se contentaría, por más finito que se sepa (y justamente por ello), con un amor finito? ¿Quién quedaría satisfecho, por lastimoso y nulo que se sepa (y precisamente por ello), con un amor nulo? Injusticia lógica, racional, inevitable —en una palabra, injusticia justa.

De donde se desprende un tercer estadio: *la mala fe*. En adelante, sé mejor que nadie que no merezco el amor que sin embargo reclamo; conozco perfectamente lo que tiene de injusta la pretensión de amarme a mí mismo cuando en verdad me odio. Evalúo como nadie el abismo abierto entre lo que soy y aquello en lo que debería convertirme para merecer que me amen desde otro lugar —*a fortiori*, para llegar a hacerme amar por mí mismo. Nadie conoce ni sufre más que yo la contradicción que esa injusticia provoca. Por ello nadie experimenta más que yo la necesidad de superarla —pues si no lograra amarme a mí mismo, a falta de que me amen desde otro lugar, sólo me quedaría sucumbir ante la pregunta “¿para qué sirve?”. No puedo negar ni amoldarme a

esa distancia entre lo que soy –no amable– y aquello en lo que debería convertirme –no odiable. No queda pues más que ocultarla. La mala fe se vuelve entonces la única actitud razonable, por insostenible que vaya finalmente a revelarse. Porque no se trata en absoluto de mentirle primero a otro –banalmente, escondiéndole que mi nulidad no me parece merecer la clase de amor que reclama; ni disimulando mi completa conciencia de esa falta de mérito, pues nadie alimenta menos ilusiones sobre mí que yo; en resumen, no se trata en absoluto de mentirle a otro. Se trata de *mentirme a mí mismo*, a fin de mantener abierta la posibilidad de que sea amado, por mí mismo o desde otro lugar, aquel a quien más desprecio: yo. Pues en ambos casos, aquel que me amara debe al mismo tiempo saber y no saber quién soy. Es preciso que mi mano derecha lo ignore todo de mi mano izquierda, que el yo amante ignore por completo al yo amado (odioso de hecho): un amor de cada cual por sí mismo, pero a ojos cerrados, donde cuanto menos sé más puedo hacer. Esa esquizofrenia se vuelve la única figura que sigue siendo factible del amor a uno mismo –en cuanto sustituto desesperado del amor desde otro lugar–, es entonces la última postura eficaz de un egoísmo aún en funcionamiento. Para amarme a mí mismo, debo pues no reconocer lo que sin embargo soy para mí: odioso. El conocimiento de uno mismo no solamente no va acompañado por el amor a uno mismo, sino que lo impide. Al menos es lo que sucede apenas ingresamos a la reducción erótica.

Dicha inadecuación inevitable conduce finalmente al cuarto estadio: *el veredicto*. Me hallo en efecto en una situación psicológica y lógicamente insostenible. En un primer momento, la contradicción de la reivindicación de mi amor hacia mí mismo, unida a mi desprecio hacia mí mismo, me condujo a la postura de una injusticia básica, aunque sin embargo legítima. A esa primera contradicción viene a añadirse el esfuerzo extraordinariamente arduo, al que su dolor condena, para mentirme a mí mismo con la intención de realizar, a pesar de mi conciencia, el amor de cada cual hacia sí mismo. En adelante, la contradicción entre el amor a sí mismo y el esfuerzo para ocultarla entran a su vez en conflicto, puesto que la primera no deja de saber lo que la segunda pretende disimular(se). De manera que no tengo sólo una, sino dos razones para odiarme: en primer lugar, el desprecio que me

tengo, la inanidad de mi reivindicación y mi injusticia –razón positivamente negativa– y en segundo lugar, mi impotencia finalmente inevitable para sostener por mucho tiempo la mentira requerida para amarme a mí mismo a pesar de mi conciencia –razón negativamente negativa. En un momento o en otro, será preciso que mis defensas cedan, que la presión de las aguas acerbadas arrastre la última barrera, en suma, que renuncie a amarme a mí mismo y también a pretenderlo. Y de hecho, todos aquellos que acceden al estatuto de amante (y sólo ellos), vale decir, todo *ego* que llega a entrar en la reducción erótica, experimenta más de una vez en su vida el odio a sí mismo. No hay que imaginarse que se trata de una situación extrema. Por el contrario, la mayoría de las veces se da con suavidad, en la calma casi aliviada de un desastre anunciado por contradicciones que han sido sobrellevadas demasiado tiempo, un desastre claro y lento, hecho completamente inteligible por la evidencia de la injusticia, e incluso un desastre sereno, donde siento como un beneficio que al fin se haga justicia. Es un alivio porque, si no logro amarme, si ya ni siquiera puedo mentirme como para hacérmelo creer, la culpa ya no me corresponde a mí por carecer de fuerza, sino a ese otro yo que no merece que lo amen, ni desde otro lugar ni desde sí mismo. Me hago justicia pues dos veces renunciando a amarme a mí mismo: no amo a ese yo que no lo vale, pero también me justifico por no amarlo. Además, le devuelvo incluso al mundo su pureza, que mi reivindicación injusta de hacerme amar infinitamente había alterado, no a pesar sino en virtud de mi nulidad. Cuando finalmente renuncio a perturbar el orden de las cosas y acepto lógica, sabia y justamente no sólo dejar de exigir que me amen desde otro lugar, sino también dejar de pretender que puedo amarme yo mismo por mí mismo, siento entonces la áspera pero plena satisfacción de no ceder a la fuerza sino a una clara evidencia: simplemente no había lugar para amar porque nada, ni sobre todo yo, merece que lo amen. ¿El suicidio como saldo de toda cuenta? Sin duda, pero quizás sea meramente un arreglo de cuentas donde me regocijo por no tener que amar ni que ser. Al odiarme, no pongo en cuestión primero mi vida ni eventualmente mi muerte, sino la posibilidad para mi *ego* de considerarse como un amante. Al odiarme con benevolencia, intento casi anular el influjo de la reducción erótica sobre mí. No hay que amar,

no hay nada que amar, puesto que aun yo no logro hacerme amar desde otro lugar ni amarme por mí mismo. Queda todavía mi *ego* y su eventual certeza óptica, que en adelante estoy eximido de amar porque ya no puedo hacerlo. Y mi odio por mí ya no atestigua ningún amor frustrado.

§ 13. EL PASAJE A LA VENGANZA

Ese equilibrio de la indiferencia –donde no tengo nada que amar ni nada que odiar– no dura mucho. El odio a sí mismo no puede reabsorberse tan fácilmente en la indiferencia de la simple ausencia de amor. Suspender la reducción erótica no es obvio por sí mismo, precisamente porque modifica el concepto del sí mismo –en suma, no basta con que cada uno se odie a sí mismo para salir del horizonte del otro lugar infinito del amor. El odio a sí mismo sigue refiriéndose, al menos tanto como el amor imposible de sí por uno mismo, a la pregunta “¿me aman desde otro lugar?”, y por una razón obvia: a ese *sí mismo* que se odia, se lo odia precisamente porque no se logra ni hacerlo amar desde otro lugar, ni amarlo uno mismo. Más íntima que el odio mismo, aparece la imposibilidad del amor dentro de él. De modo que el odio a sí mismo no perduraría con la serenidad provisoria que le hemos reconocido; pronto produce una reacción en cadena con el otro, o más exactamente con el odio por el otro. Dicha reacción en cadena se articula en otros cuatro estadios, que continúan la secuencia anterior del odio a sí mismo.

¿Cómo puedo llegar sin embargo –en el quinto estadio– al odio por el otro cuando no necesito a ningún otro para no amarme y cuando me basto ampliamente yo mismo para la tarea de odiarme? Además, en ese momento del análisis, aún no tengo ningún acceso pautado hacia el otro, ni motivo alguno para odiarlo –al menos para odiarlo a cambio del odio que eventualmente me tendría. Pero encuentro otros motivos para odiar al otro aparte del odio hacia mí mismo, y que son mucho más poderosos. Supongamos que al fin renuncio verdaderamente tanto a amarme yo mismo por mí mismo cuanto a hacerme amar desde otro lugar: por el tiempo en que considerara esa opción dentro del cam-

po de la lógica que me condujo a ella, yo podría imaginarme que puedo, con una mezcla de estoicismo y cinismo, resignarme a ello sin titubear. Pero supongamos que, atravesando sin consideraciones el jardín regular de mi lógica, cualquier otro, aparentemente sin esfuerzo ni intención, llegara a hacerse amar por todos (o por algunos —sería suficiente), hasta el punto de que lograra incluso hacerse la ilusión de que puede amarse a sí mismo; en resumen, supongamos la irrupción de lo que denominaremos precisamente un *imbécil feliz* —o que al menos tomaré como tal: hermoso, estúpido, rico y con suerte, a quien todo le sale bien sin mérito, sin trabajo y sin posibilidad de fracaso. Nos preguntamos entonces: ¿en qué se convertirá mi odio a mí mismo, supuestamente calmado y civilizado, sin violencia ni reivindicación, discreto y privado, cuando se encuentre con el primer imbécil que llegue, con tal que sea feliz? Evidentemente, debemos responder: mi odio a mí mismo no soportará la ilusión y la impostura del amor, que el imbécil feliz cree tener hacia sí mismo a consecuencia del que se imagina que le viene desde otro lugar. No solamente porque mi odio conoce esa mentira, sino sobre todo porque no va a soportar por mucho tiempo que la injusticia, a la que ha renunciado por su propia cuenta, triunfe sin pudor en el imbécil feliz. El odio a uno mismo, que ha tomado posesión de mí, pedirá justicia: lo que destruí en mí —la reivindicación del amor a mí mismo— no tiene ningún derecho a triunfar en nadie más. Y por una excelente razón: el otro no es mejor ni vale más que yo; tampoco merece más que yo una respuesta positiva a la pregunta “¿me aman?”. Entonces preguntaré: ¿por qué él y no yo? O bien: no lo merezco, pero dado que él, que tampoco lo merece, pretende y cree obtenerlo (o peor aún: lo obtiene verdaderamente), tengo derecho a ello *tanto como él*, aun cuando de acuerdo a mi propia convicción no tenga *en verdad* ningún derecho. Por cierto, ya no puedo sostener mi reivindicación de que me aman diciendo que “lo quiero”, pero por comparación con el imbécil feliz aún puedo responder que “también lo valgo”. No puedo asumir en primera persona el *conatus*, pero todavía puedo intentar asumirlo en segunda persona, porque la rivalidad mimética me concede indirectamente lo que el odio a uno mismo me impide directamente. A pesar de todo voy a amarme, al menos por defecto, trasladando al otro el peso del odio a mí mismo que, compartido así, se me

tornará entonces soportable —por un tiempo al menos. El odio hacia el no-odio de sí, el odio de un amor de cada cual por sí mismo en algún otro en apariencia feliz aparta de mí el odio de uno por sí mismo —por un tiempo al menos.

Así—en el sexto estadio— el otro entra por primera vez en escena. Pero entra en escena con la máscara inesperada de un ladrón, casi de un seductor, puesto que desvía hacia él y como en su beneficio parte o la totalidad de mi odio a mí mismo. El otro aparece finalmente, pero como *aquel a quien odio*. O más exactamente, como aquel al que puedo preferir, contra toda lógica, odiar antes que a mí mismo. O bien, como aquel que lleva en mi lugar el peso aplastante de mi propio odio a mí mismo. El otro se ofrece siempre primero como aquel que más me gusta odiar —en la medida en que exime, al menos en parte, de guardar sólo para mí mi odio a mí mismo. Pero precisamente voy a dirigirme a ese otro al que no amo, a quien de hecho odio y que sólo conozco en la medida en que lo odio, para pedirle a él que me ame a mí. Y voy a pedírselo en tanto que presumo (por analogía con mi caso) en principio que él mismo no se ama más de lo que yo me amo, y luego en tanto que él adivina que yo tampoco me amo a mí mismo, por las mismas excelentes razones que lo hacen odiarse primero a él. ¿Cómo sin embargo, odiándose y sabiendo que yo me odio, podría no odiarme? O bien, deducirá de mi odio y del suyo que yo no valgo más que él, y me odiará lógicamente. O bien, si por ventura sospecha que no me odio, sino que pretendo amarme como lo haría cualquier imbécil feliz, me odiará tanto más francamente y con mayor ahínco. Le dirijo pues mi pedido de un amor que viene de otro lugar de manera a la vez razonable y absurda. Razonable, incluso muy razonablemente: llego en efecto al hilo conductor de mi intención, tener acceso por primera vez al otro; y aunque sólo sea con la figura del primer ser odiable, no deja de ofrecer el primer rostro posible del otro lugar, incesantemente buscado, pero que permaneció hasta ahora inaccesible. De manera bastante absurda sin embargo: no encuentro en efecto a ese otro sino bajo la figura del segundo ser odiable después de mí, el primer odiable que no soy meramente yo; y por lo tanto, según el principio de que el odio obtiene a cambio odio, le pido que me ame desde otro lugar a quien precisamente sólo puede negármelo, y que en algún sentido debe hacerlo. Así se efectúa el pedido

contradictorio por excelencia: pedirle a quien sólo puede odiarme que me ame —por primera vez— desde otro lugar.

Un pedido contradictorio, pero no insensato. Pues el otro se me aparece con la figura de Jano —*aquel al que odio y que debería amarme*, al que quisiera amar cuando me odia— porque cumple una función única, sin duda a su pesar: liberarme, al menos en parte, del odio de cada cual hacia sí mismo, que me aplasta. Evidentemente, no puedo pedirle esa liberación más que al primero que llega, a ese primer otro que viene de otro lugar, aun cuando me odie porque él también se odia. Que me amara un poco ya sería un inmenso avance. Que me tome un poco en consideración, aun bajo el aspecto de su odio, será siempre mucho mejor que quedarme solo amándome y odiándome a la vez. Sea quien sea, le confío a ese otro que vino de otra parte el peso de la imposible realización del amor impropio y contradictorio de cada cual por sí mismo. A él y sólo a él le toca la sucia tarea de soportar lo que me repugna incluso a mí —el trabajo de amarme a pesar de mi odio a mí mismo o, lo que significa estrictamente lo mismo, la triste responsabilidad de odiarme a mí mismo en virtud del amor que hubiera debido tener hacia mí mismo. Ese otro, al que amo y odio al mismo tiempo, parece ciertamente un fenómeno paradójico; pero dicha paradoja encuentra su razón en mí —pues surge de hecho nada menos que de mi entrada original en la reducción erótica. El otro, al que amo y odio a la vez, bajo la figura de una paradoja fenoménica, reproduce la contradicción original que yo le inflijo —la contradicción de mi odio por mí mismo, a modo del resultado de mi pretensión de amarme desde otro lugar; el otro de hecho no soporta sino el peso de la realización imposible de mi amor impropio hacia mí. Pero el otro no podría asumir tan completamente esa contradicción proveniente del fondo de mí, si no me reflejara exactamente: también él practica el odio a sí mismo, en la medida en que reivindica por sí mismo y desde otro lugar el amor injusto e irrealizable hacia sí mismo. Y asume en sí mi contradicción sólo en la medida en que ésta reproduce simplemente la suya, ya lista para usarse. El otro surge en la visibilidad como un espejo demasiado fiel, simple rehén de mi odio (amante) hacia mí, hacedor del amor impropio (odioso) hacia mí, en resumen, como mi perfecto ídolo, espejo invisible de mí mismo. Y no es la menor realización del odio de cada cual por sí mismo el hecho de

suscitar su propio ídolo. Como si le hiciera falta imitar la gloria de un dios.

Por supuesto, ese primer otro —en el séptimo estadio— que primero se me aparece precisamente con la figura del que me odia, no puede más que desestimar mi solicitud de amarme. Debe terminar odiándome. Admitamos pues que, según parece verosímil, *me odia*. Sin embargo, ese odio está muy lejos de no decirme nada. Por el contrario, me enseña mucho al convalidar las etapas anteriores del itinerario. En primer lugar, el odio que me tiene el otro confirma que yo no podía amarme a mí mismo, dado que el otro tampoco puede hacerlo; pues el ingreso ahora de alguien distinto de mí manifiesta que no se trataba sólo de una incapacidad mía, sino en verdad de una impotencia objetiva, reiterable en todos y cada uno. Su odio confirma que no debía exigir que me amaran ni pretender realizar tal cosa yo mismo. Él, y con él, todos pueden legítimamente odiarme, porque mi pretensión para hacerme amar por ellos siempre se revela al final tan exorbitante y tan contradictoria que su exasperación simplemente le hace justicia. Mi reivindicación de amarme a mí mismo (y de asegurarme como si en mí mismo tuviera mi propio otro lugar) justifica sin discusión que me odien.

Luego, el odio que me tiene ese pobre otro confirma que, más originariamente de lo que yo lo odio, también él se odia a sí mismo, así como yo me odio. No me odia por mi culpa, sino por su culpa. Mis eventuales defectos no son tomados ahora en cuenta, sino más bien su defección para amarse a sí mismo o hacerse amar desde otro lugar. De hecho y de derecho, el odio que me tiene debería merecerle mi reconocimiento —hacer que lo reconociera como un compañero de cadenas en el mismo banco de remo; dentro del odio que recíprocamente nos tenemos, compartimos antes los odios paralelos que cada uno de nosotros ejerce sobre sí mismo; nos atacamos a nosotros mismos mucho antes de que atacemos al otro, y más radicalmente. Nuestras prácticas paralelas del odio de cada uno hacia sí mismo nos asemejan mucho más originariamente de lo que nos oponen los odios de cada uno por los demás, a tal punto que éstos se vuelven un epifenómeno de aquél, casi desdeñable con respecto a la tortura de sí por uno mismo, que nos corroe a todos. Casi no debería molestarme que otro me odie —¿por qué no habría de odiarme cuando yo soy el

primero en hacerlo?; ¿cómo tendría por otra parte los medios para amarme a mí cuando ni siquiera los tiene para amarse él mismo? Simple devolución de fuego, el retorno de su odio hacia mí se alimenta primero de la llama de su odio a sí mismo, que consume de otro modo.

Finalmente, nos queda la adquisición mucho más decisiva. Desde el comienzo, se trata de responder a la pregunta “¿me aman?”, por lo tanto de adquirir una seguridad que por definición proviene de otro lugar; sin embargo, la primera respuesta me devolvía hacia mi amor por mí mismo, replegaba el otro lugar sólo en mí y por ende cerraba el acceso a toda instancia verdaderamente ajena. En adelante, el amor contradictorio hacia mí por mí mismo, a través de sus vicisitudes, le termina abriendo un acceso al otro. De hecho, lo alcanza en seguida como aquel que debería amarme, aquel que no puede más que odiarme y finalmente como aquel que se me parece en la medida en que también se odia a sí mismo, como yo a mí. El otro vuelve al fin efectiva la figura del otro lugar, hasta aquí de acceso vedado, porque innegablemente aparece, aunque con la figura del enemigo, como odiado y como el que odia. Y aparece así como un efectivo otro lugar, a instancias del amor de sí por uno mismo, que lo niega y lo exige al mismo tiempo. A la interrogación remanente sobre la posibilidad de romper el solipsismo ateniéndose al *ego*, hay que responder afirmativamente, pero no positivamente: el otro o el otro lugar no se vuelve efectivo amándome, sino odiándome. Y no accedo a ello si pretendo alcanzarlo en su individualidad, ni conociéndolo, mucho menos amándolo como a mí mismo, quedándome en la actitud natural. Por el contrario, me instalo sin retorno en la reducción erótica para considerarlo precisamente a partir de la pura y desnuda necesidad de otro lugar, requerido por la pregunta “¿me aman?”. A partir de allí, se hace posible *a mínima* entrar en contacto con otro, o más bien dejarlo entrar en contacto conmigo: pues ya no se tratará de apoderarse de su interioridad fantaseada, ni siquiera de percibirlo en el extremo de mi mirada, sino más bien de sentirme tocado por la suya; o mejor dicho, tocado por su odio, como por la punta de una espada, que pesa sobre mí casi hasta atravesarme. Ya no imagino en adelante el otro lugar, ya no lo discuto: lo experimento. Y no lo experimento como un amor, sino como lo que provoca mi pretensión

de hacerme amar —como un odio. A quien pregunta imprudentemente: “¿Me aman desde otro lugar?”, finalmente termina llegándole una respuesta, aun cuando diga: “Eso que te llega desde otro lugar, te odia.”

De donde surge el último estadio: odio ese otro lugar, finalmente efectivo con su odio hacia mí. Así como ha vuelto hacia mí su odio a sí mismo, vuelvo hacia él mi odio a mí mismo y su odio por mí. Odio al otro, o más exactamente a “los otros” por las mismas buenas razones por las cuales ellos me odian: porque su pretensión obtusa de que los amen desafía toda justicia; porque su tentativa ridícula de amarse cada cual por sí mismo se revela irrealizable; porque su odio hacia sí mismos no solamente me espanta, sino que termina aburriéndome; y finalmente porque no tienen acceso a mí sino a través del odio que les tengo y les devuelvo. En ellos al igual que en mí, el amor propio se muestra completamente impropio tanto para amar como para hacerse amar. El amor propio sólo sirve al odio, recibido o dado. Todos nosotros sólo disponemos de una misma seguridad y un único acceso a cualquier otro lugar: el odio que nos tenemos recíprocamente. Nada más nos une. De la aspiración de cada uno al amor a sí mismo resulta el odio de todos por todos y de cada cual para sí. Extraña pero necesariamente, el *conatus*, en su aparente evidencia, se vuelve contra sí mismo.

§ 14. LA APORÍA DE LA SEGURIDAD

Ese camino desemboca en una aporía, que no se discute sino que se recapitula. La reducción erótica se impone en la medida en que busco no tanto una certeza sino una seguridad. Entonces puedo escuchar la pregunta “¿me aman desde otro lugar?” y debo indagar sobre ese otro lugar. Pareciera que la vía más directa consiste en garantizarme yo mismo semejante otro lugar, amándome yo mismo por mí mismo. Pero no sólo no puedo efectuar esa reivindicación, sino que provoca mi odio hacia mí, y luego el odio del otro en principio hacia mí, después por mí. Así, todo amor que comienza como un amor de cada uno por sí mismo (imposible) desemboca, por el odio a sí mismo (efectivo), en el

odio del otro (necesario). Si pretendo amarme o hacerme amar, al final odio y me hago odiar. Por lo tanto, la seguridad del otro lugar permanece inaccesible. La vanidad finalmente prevalece. En ese estadio, la reducción erótica inevitablemente descalifica a mi *ego*, aun cuando siga siendo ónticamente cierto —y tanto más si lo sigue siendo.

Semejante resultado desvía, me cierra la vía de acceso —lo que se llama construir una aporía. En este caso, el camino y su aporía se aúnan: el mero hecho de emprender la búsqueda de la certeza y de llevarla hasta su conclusión —la seguridad— y por ende plantear la hipótesis del amor de cada uno por sí mismo basta para conducirme al odio de todos hacia todos y de cada cual hacia sí mismo. La aporía se deduce necesariamente del punto de partida. Eventualmente, ¿podría darle una solución? Sin duda, si lograra cambiar el punto de partida o romper la concatenación.

Consideremos primero la necesidad de dicha concatenación. Después de todo, ¿desembocar en el odio de todos hacia todos y de cada cual hacia sí mismo no trasluce un pesimismo extremo, sistemático y finalmente increíble? ¿Por qué no admitir un legítimo amor hacia uno mismo que equilibraría las pulsiones de muerte y de autodestrucción? Y el odio a uno mismo, por otra parte, ¿no deriva simplemente de la patología? El hecho incluso de privilegiarlo, ¿no constituye además un síntoma evidente de ello? ¿No podrían unirnos igualmente, al otro y a mí, la simpatía, el respeto y la compasión? Tales objeciones no son para nada ineptas; pero sin embargo hay que descartarlas, porque pierden toda pertinencia apenas se las ubica en la situación de reducción erótica. Ya no se trata entonces de describir, como psicólogo o como sociólogo, posibles relaciones entre humanos, ni algunos de los sentimientos que puedo abrigar con respecto a mí, como en la actitud natural, dentro de la abstracción indecisa que ella permite.

Se trata de considerar con el mayor rigor posible el estatuto de la certeza (¿acaso de hecho no podemos descalificarla?); luego tomar nota de que no satisface lo que reclama el *ego* que soy, porque no me asegura frente a la vanidad (¿y quién ignora su poder?); y finalmente ingresar en el interrogante que desemboca en la vanidad y la supera —“¿me aman desde otro lugar?”. Pero desde ese momento ingresamos en la reducción erótica y ya no podemos evitar enfrentar sin demora el requerimiento de hacerse

amar. Pero dicho requerimiento tiene sus exigencias y sus consecuencias. O bien el otro me ama –aunque todavía lo ignoro todo de ese otro potencial; y una vez más, ¿con qué derecho puedo reivindicar que me ama, a mí, y no a sí mismo o a cualquier otro? O bien me amo a mí mismo –pero en tal caso, ¿puedo hacerlo sin contradicción, tengo derecho a ello con toda justicia? Cada una de las dos vías mencionadas conducen a un atolladero, y no existe una tercera. No se trata entonces de pesimismo, sino de imposibilidades dentro del régimen de la reducción erótica. No puedo exigirle al otro que me ame, así como no puedo prometerme a mí mismo que voy a amarme –como si estuviera ofreciendo un auténtico lugar otro para mí, como si pudiera garantizarme infinitamente dentro de mi indiscutible finitud. Pero sobre todo, ¿quién puede creerse seriamente indemne de todo odio a sí mismo, transparente, equitativo, benévolo consigo mismo, libre de resentimiento, de la deuda impagable del pasado consumado? Nada cuenta en este caso, excepto los fenómenos que la reducción erótica permite despejar y eventualmente describir. Que aquel que pueda mostrar que el otro *debe* amarme, que lo demuestre. Que aquel que pueda mostrar que yo *puedo* amarme a mí mismo (desde otro lugar y hasta lo infinito), que lo demuestre. Y si es que nadie podrá hacerlo nunca, según creo, entonces sólo queda considerar seriamente las aporías en las que desembocamos.

Dado que no podemos romper la concatenación, ¿podremos sin embargo modificar el punto de partida? ¿Por qué no atenerse al criterio de la certeza sin pedir además una seguridad desde otro lugar? O bien, si creemos que debemos superar la certeza de los objetos hacia una seguridad para el *ego*, ¿por qué no basarla también en la conciencia de sí o en cualquier otra actualización de mi propia existencia? En resumen, ¿por qué imponerse una nueva exigencia o, si nos la imponemos, por qué recurrir a un nuevo principio? Pero justamente basta con formular tales reservas para advertir su inanidad. Sabemos por experiencia y por concepto que la certeza sólo se refiere al objeto y que el sujeto supuestamente sabido se expone a muchas más descalificaciones en la medida en que la calificación (la certeza) de sus objetos sólo se basa justamente en él. Y sobre tal “sujeto” cae el peso de nuevos interrogantes –la vanidad, el nihilismo y el tedio– que rebasan radicalmente la vieja pregunta limitada a la certeza. Claro, el *ego*

bien puede adquirir una certeza sobre sí mismo, por lo tanto ser en tanto que se piensa; pero ese círculo precisamente no es válido más que para el ser y la certeza; no puede hacer nada contra la vanidad que inflige la prueba de un “¿para qué sirve?” incluso al ser y a la certeza. Para resistir el asalto de la vanidad, hace falta pues mucho más o algo totalmente distinto al simple pensamiento vuelto sobre sí mismo –hace falta una seguridad que por definición sólo puede llegarme de otro lugar; en suma, es preciso que pueda responder a la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”. Lo que le certifica su ser al *ego* no le da más seguridad en el régimen de la reducción erótica. Confundir esas dos preguntas proponiendo una respuesta única simplemente trasluce el rechazo de la reducción erótica –como negarse a salvar un obstáculo por miedo. Pero quien frena ante al obstáculo, la mayoría de las veces, se cae.

La aporía sigue entonces íntegra. Nos impide ir más allá del odio de todos por todos y de cada cual por sí mismo. Habrá que enfrentar pues la vanidad sin otras armas que esta doble amenaza.

EL AMANTE, QUE AVANZA

§ 15. REDUCIR LA RECIPROCIDAD

Se cierra un camino, con mayor nitidez en la medida en que lo habíamos seguido paso a paso. La aporía deriva de la contradicción entre la pregunta y la conclusión. Al empezar preguntando si me aman desde otro lugar (“¿me aman?”), me veo conducido inevitablemente al odio de cada cual para sí contra el fondo del odio de todos hacia todos. Quien quiere hacerse amar llega a odiarse a sí mismo, luego odiará a cualquier otro distinto de sí y finalmente se inscribirá en el odio de todos hacia todos.

¿Podemos evitar esa conclusión? Aún podríamos refutar la lógica que conduce a ella, descubrir una simple falta en el orden de las razones. Pero eso aumentaría el fracaso, puesto que sólo una falla del razonamiento podría salvar mi derecho a hacerme amar,

como si hubiera que renunciar a no odiarse a menos que uno se reconociera como irracional. Un precio muy caro para confirmar el prejuicio de que el amor sólo se hace posible si renunciamos a pensar correctamente. ¿Pero qué otra vía sigue estando abierta? Al menos la siguiente: hay que renunciar a despejar un concepto del amor a partir de la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”, no acceder a ello a partir de la exigencia de que me amen, a mí –pues ni yo mismo ni ningún otro pueden asegurarme sobre esa base nada más que su odio. Pero entonces la aporía no cuestionaría la racionalidad del amor en general, sino únicamente la pertinencia de la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”, o al menos de la manera en que la hemos entendido hasta ahora. En otros términos, para efectuar verdaderamente la reducción erótica, habría que acceder a una demanda mucho más originaria y radical. ¿Cómo lograrlo?

Volvamos a la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”. ¿Por qué la asumimos en principio como una vía de acceso a la reducción erótica? Por un motivo obvio: aísla efectivamente la seguridad frente a la vanidad, oponiéndola claramente a la certeza frente a la duda; ya no se trata de ser ciertamente, sino de superar la descalificación emitida por la sospecha del “¿para qué?”, asegurarse del amor y ya no certificar su existencia; en este sentido preciso, la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?” pone en marcha la reducción erótica. Sin embargo, la instancia del amor aún no se revela sino desde un ángulo muy cerrado. No porque se trate de mí, del primer *ego* en espera de una seguridad proveniente de otro lugar; pues el amor y la seguridad no podrían intervenir sin un punto de apoyo que los designe y una apuesta que los reclame; la fijación de la reducción erótica en el *ego* sigue siendo absolutamente indispensable. La dificultad proviene más bien de lo que el *ego* permite o no permite entrever de la reducción erótica. En efecto, con respecto al *ego*, el amor todavía no interviene sino indirectamente, negativamente, como siguiendo la búsqueda de una seguridad ante una amenaza, la vanidad. El amor no actúa pues sino como el correlato hipotético y casi inalcanzable de mi falta de seguridad ante la pregunta “¿para qué?”. La reducción erótica sigue siendo todavía parcial, el amor todavía no aparece más que por defecto. La seguridad deriva en verdad de la reducción erótica, pero no la efectúa a fondo puesto que le falta al *ego*; y ese *ego*, que carece a su vez de seguridad, no capta el

amor sino como una penuria. El *ego* no se arriesga a la reducción erótica sino bajo la amenaza de la vanidad, por ende con un miedo pánico de “fallar”. ¿Fallar en qué? Evidentemente, en seguridad en el amor. No se aventura en el campo del amor sino para escapar del riesgo de perderse, a la espera pues de una seguridad, una devolución de seguridad, una descarga de penuria. No llega más que a una pre-comprensión estrecha y parsimoniosa del amor: le falta, le hace falta con rapidez, por lo tanto lo pide; lo exige tanto más frenéticamente en la medida en que ignora su dignidad, su poder y sus reglas. El *ego* se dirige al amor como un pobre que, con el miedo adentro porque no tiene un centavo, siempre imagina que se va a enfrentar a usureros cada vez más despiadados y rapaces. Para él, la seguridad debería pagarse más cara que la certeza, sacrificando más conocimientos, soportando una mayor ascesis que en la duda hiperbólica. Presa de ese pánico a la penuria, ¿qué espera el *ego* cuando da su primer paso en el territorio del amor que le abre, muy a su pesar, la reducción erótica? En el mejor de los casos, en la más alta estima de sus atemorizadas expectativas, espera no perderse allí: que el amor le dé la seguridad a un precio justo. Quiere pagar a cambio para obtener la seguridad, pero sin que le quiten más de lo que va a recibir. De entrada, el *ego* sólo espera del amor un intercambio más o menos honesto, una *reciprocidad* negociada, un compromiso aceptable.

Por cierto, podríamos responder sin más que en amor la reciprocidad no tiene nada que hacer y que sólo concierne al intercambio, su economía y su cálculo. Y de hecho, mientras aún permanece en la frontera de la reducción erótica, ingenuo y sin experiencia en las cosas del amor, el *ego* ignora por completo su lógica paradójica; desconoce al amante que aún no se libera en él; no ve el amor sino como la espera y la demanda de una seguridad a un precio razonable. ¿Cómo calcula entonces ese precio? Como lo calcula un menesteroso, con desconfianza y precaución: primero quiero recibir mi parte —mi seguridad y que me amen— y sólo entonces pagaré y amaré a cambio. Desde esa perspectiva, incluso hubiera parecido preferible, en un primer momento, tantear mercados menos dispendiosos: por ejemplo, que cada uno produjera la seguridad para sí sin solicitarla de otro lugar (§ 9), o si decididamente había que apelar a ese otro lugar, elegir al prójimo más familiar, que se me parezca más y me inquiete menos —aquel que se odie como yo me

odio, que me odie tanto como yo lo odio, mi semejante (§ 13). El *ego* ha debido renunciar finalmente a tales expedientes, pero sigue teniendo las mismas disposiciones; prosigue calculando con la mayor exactitud y se atiene a la reciprocidad estricta: sólo amaré a cambio, sólo *a posteriori*, sólo si me aman primero y exactamente en la misma medida en que me amen. Apostar al amor, claro, pero arriesgando lo menos posible y a condición de que el otro empiece primero. El amor se pone pues en funcionamiento para un *ego* así, pero siempre dentro del pánico, en situación de carencia y bajo el yugo de la reciprocidad: el amor no actúa pues verdaderamente, así como tampoco se efectúa verdaderamente la reducción erótica. El obstáculo que impide la apertura del campo amoroso —obstáculo erótico, no epistemológico ni óntico— consiste en la misma reciprocidad; y la reciprocidad sólo adquiere la capacidad de formar un obstáculo porque se asume, sin pruebas ni argumentos, que sólo ella ofrecería la condición de posibilidad de lo que el *ego* entiende por un “amor feliz”. Pero justamente dicho “amor feliz”, regulado estrechamente por la reciprocidad, ¿podría seguir siendo feliz? En todo caso, no podría seguir siendo un amor, porque dependería en principio del intercambio y del comercio. Y el amor no puede atenerse a la reciprocidad ni decidirse conforme a un justo precio por una razón radical: los actores que aman no tienen nada que intercambiar (ningún objeto) y por ende no pueden calcular su precio (justo o no); por el contrario, en el intercambio los agentes ejercen el comercio de objetos, permanentes terceros entre ellos, que pueden así calcular y cuyos precios pueden fijar. Es preciso entonces refutar la reciprocidad en amor, no porque parezca inconveniente, sino porque se torna imposible —estrictamente hablando, no tiene objeto. La reciprocidad fija la condición de posibilidad del intercambio, pero atestigua también la condición de imposibilidad del amor.

Ese recurrir al comercio indica pues aquello que bloqueaba la reducción erótica y estrechaba el acceso al orden del amor —no partía de la seguridad en sí misma, sino más bien de la seguridad como si siempre faltara, de mi *ego* en falta, presa de pánico ante la penuria y de entrada refugiado detrás de la reciprocidad. A partir de allí, comprendemos por qué la pregunta inicial “¿me aman —desde otro lugar?” no pudo recibir una respuesta hasta ahora, excepto el odio de cada uno para sí y de todos hacia todos: el amor que evocaba,

en efecto, seguía estando prisionero de la ley de hierro de la reciprocidad –amar tal vez, pero solamente si antes estoy seguro, por lo tanto bajo la condición de que me amen primero. En resumen, en este estadio, amar significa primero el ser amado. Ser amado –vale decir, amar remite todavía al ser, confirma pues al ser a secas en su función metafísica de primera instancia y último horizonte; una vez más el ser determina el amor, que no tiene otra función que asegurarlo, en los cimientos, contra la vanidad. El amor sirve para el ser, le sirve al ser, pero no se exceptúa de él.

§ 16. LA PURA SEGURIDAD

Ese diagnóstico sugiere un camino que tal vez se abra para salir de la aporía: radicalizar la reducción erótica para reducir incluso la exigencia de reciprocidad. A la pregunta inicial “¿me aman –desde otro lugar?”, que limita el acceso al horizonte del amor al mismo tiempo que lo abre, es preciso agregar otra que la releve –que plantea la cuestión de amar sin someterla por ello a la condición previa de la reciprocidad, y por lo tanto de la justicia; es decir que no presupone que la seguridad advenga primero para mí. ¿Cómo concebir que amar no debe venir primero de otro lugar hacia mí, sino que pueda desplegarse libremente y sin servirme, salvo admitiendo la posibilidad de que ese acontecimiento provenga de mí con respecto a un otro todavía indeterminado –desde mí mismo abismado en un lugar otro más interior en mí que yo, que no precede ni convalida ninguna seguridad? En suma, preguntar ahora “¿puedo amar, yo primero?”, en vez de “me aman –desde otro lugar?”: comportarme como un amante que se entrega, en vez de como un amado que da lo mismo que recibe.

Y una posibilidad semejante –que es el argumento soberano que reinicia toda la indagación– queda siempre abierta por definición y ninguna aporía podrá bloquearla nunca. Porque la confirmación (o la mera sospecha) de que no me aman nunca me impide en principio que yo pueda amar primero. Que nadie me ame (sea que lo sepa verdaderamente o que fantasee, poco importa) nunca torna imposible que yo ame a aquel que no me ama, al menos en cada ocasión y por el tiempo que decida hacerlo. Aun-

que no me ame todo el tiempo que quiera, aunque me ame lo menos que pueda, nunca me impedirá amarlo, si así lo he decidido. Aunque me odien tanto como lo deseen, nunca me obligarán a que yo también los odie, si así lo decido. La soberanía incomparable e irrefrenable del acto de amar extrae toda su potencia del hecho de que no lo afecta la reciprocidad, así como no lo infecta la recuperación de la inversión. El amante tiene el privilegio sin igual de no perder nada, aun si por ventura no resulta amado, pues un amor desdeñado sigue siendo un amor perfectamente realizado, como un don rechazado sigue siendo un don completamente entregado. Más aún, el amante nunca tiene nada que perder; ni siquiera podría perderse si lo deseara, porque dar sin fondos, lejos de destruirlo o empobrecerlo, atestigua con mayor claridad su privilegio real —cuanto más da, más pierde y más derrocha, menos se pierde a sí mismo, puesto que el abandono y la pérdida definen el carácter único, distintivo e inalienable de amar. El amor se propaga con pérdida o bien se pierde como amor. Cuanto más pierdo amando, más amo. Cuanto más amo perdiendo, menos pierdo de vista el amor, pues el amor ama hasta perderse de vista. Efectuar el acto de amar no sólo permite no temer la pérdida, sino que consiste incluso en esa libertad de perder. Cuanto más pierdo y sin recuperación, más sé que amo y sin discusión. No hay sino una sola prueba de amor —dar sin devolución, ni recuperación, por lo tanto poder perder en ello y eventualmente perderse. Pero el amor mismo nunca se pierde, ya que se efectúa en la misma pérdida. Amar supera al ser con un exceso que no es mensurable, porque no admite ningún opuesto, ningún reverso. Mientras que el ser se aparta sin cesar de la nada, no se despliega sino con ella y no se debate más que contra ella, el amor nunca encuentra nada que le sea ajeno, que lo amenace o que lo limite, pues incluso lo negativo, el no-ser y la nada (¿qué otros opuestos imaginar?), lejos de anularlo, le ofrecen también un terreno privilegiado y lo dejan realizarse más perfectamente. Amar no pierde nada por el hecho de no ser, porque no gana nada con el hecho de ser. Mejor dicho, amar consiste a veces en no ser, amado —o al menos en aceptar que se puede no serlo. Nada, ni el ser ni la nada, puede limitar, retener u obstaculizar el amor, desde el momento en que amar implica en principio el riesgo de no ser amado. Amar sin ser amado: eso define *el amor sin el ser*.

La simple definición formal de amar incluye su victoria sobre la nada, y por ende sobre la muerte. El amor resucita –lo que debe entenderse como una proposición analítica.

A partir de allí, se rompe la antigua aporía. No solamente la reciprocidad no puede tomar como rehén la cuestión del amor (torciendo la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”) y conducir al odio de cada cual por sí mismo (con el odio de todos hacia todos); sino que sobre todo amar no se confirma como tal más que suspendiendo la reciprocidad y exponiéndose (dedicándose) a perder lo que da, incluyendo su propia pérdida. O bien amar no tiene ningún sentido, o bien significa amar sin devolución. La reducción erótica se radicaliza y en adelante la pregunta se formula así: “¿Puedo amar, yo primero?”.

No obstante, por fecunda que resulte dicha radicalización, suscita retroactivamente una seria dificultad. De hecho y de derecho, no pude entrever la reducción erótica sino porque surgía primero en mí una demanda de seguridad, de modo tal que descalificaba el requerimiento de certeza. Fue pues en nombre de la seguridad y en dirección a ella que ingresé en el campo del amor. Pero la misma lógica que acaba de hacerme pasar del interrogante “¿me aman –desde otro lugar?” a este otro, “¿puedo amar, yo primero?”, justifica la primacía de la segunda pregunta sobre la primera por la libertad de perder y de perderse; ¿y acaso la pérdida y el gasto sin devolución, tan distintivos del amor como parecen, no impiden precisamente toda seguridad para mí? ¿Acaso amar no significa en adelante perderse primero, y por lo tanto desprenderme de toda seguridad que venga de otro lugar? Ese mismo otro lugar, para el amante en que me convierto, ya no garantizaría ninguna seguridad para mí, sino que remitiría a un compromiso mío, en el cual me abandono. Se impone la siguiente conclusión: a medida que se radicaliza la reducción erótica, la solicitud de seguridad perdería su legitimidad y yo debería renunciar a ella definitivamente.

De hecho, este argumento no es tan válido como parece, por dos razones. Primero, porque contradice la lógica misma de la pérdida y del abandono, en lugar de ilustrarla. Se razón en efecto como si el acto de amar, al darse con pérdida, se perdiera y se abandonara hasta desfallecer, e incluso hasta desaparecer. Pero no podemos extraer tal conclusión sino conservando implícitamente el punto de vista de la reciprocidad y el comercio, donde en una

situación de penuria pánica la pérdida de lo que doy equivaldría inmediatamente a mi fracaso como amante y a mi anonadamiento, privado de la más mínima seguridad. Por el contrario, si mantenemos el punto de vista estricto del amante, el hecho de perder (o el riesgo de perderse) no ocasiona de ningún modo su desaparición por falta de seguridad, sino antes bien el cumplimiento del amor en su misma definición —cuanto más pierde y se pierde, más se comprueba como amor y nada más que amor. Cuanto más pierde (derrocha, da, y por ende ama), más gana (porque sigue amando). En la reducción erótica, el amante que se pierde se sigue ganando a sí mismo en tanto que amante. De hecho, la objeción sigue describiendo la pérdida amorosa a partir del prejuicio de la reciprocidad; sigue confundiendo la seguridad con la posesión autárquica de cada uno por sí mismo.

En segundo lugar, la objeción no alcanza a comprender la paradoja esencial: el amor del amante siempre gana, porque no tiene ninguna necesidad de ganar algo para ganar(se), de manera que gana incluso y sobre todo cuando pierde. Por cierto, se podría responder, pero en ese juego del que pierde gana, gano en verdad amando primero, sin obtener con ello la menor seguridad de que me amen desde otro lugar; por lo tanto, es preciso admitir que el amor en esencia debe hacer su duelo de toda seguridad. Una vez más, surge toda la confusión que se procura esclarecer al radicalizar la reducción erótica. En efecto, ¿qué entendemos por seguridad cuando en este caso se considera negársela al amante? Evidentemente, la seguridad desde otro lugar, que garantiza el *ego* contra la vanidad; ¿y qué entendemos con una garantía semejante? Que la vanidad ya no me impediría amarme lo bastante como para que quiera ser y perseverar en mi ser; de modo que la seguridad, en ese punto, quedaría alineada a mi ser, al ser en mí y a mí en mi ser; sigo soñando pues en escapar imperceptiblemente de la reducción erótica, que de hecho rechazo y de la cual quisiera huir. A la inversa, cuando paso a la pregunta “¿puedo amar, yo primero?”, ¿qué seguridad puedo esperar legítimamente, en cuanto amante? Obviamente, no la seguridad de poder continuar siendo (perseverando en mi ser) a pesar de la sospecha de la vanidad, sino la única seguridad apropiada para la reducción erótica radicalizada —no la seguridad de ser, ni del ser, sino *la seguridad de amar*. Al responder a la pregunta “¿puedo amar, yo pri-

mero?” con la pérdida del don hasta la pérdida de uno mismo, el amante adquiere verdaderamente una seguridad –entendida como la seguridad pura y simple del hecho preciso de que amo. Cuando amo hasta el punto de perderlo todo, obtengo en verdad una seguridad irrefragable, indestructible e incondicionada, pero es únicamente la seguridad de que amo –que es bastante. El amante encuentra una seguridad absoluta en el amor: no la seguridad de ser, ni de ser amado, sino la de amar. Y la experimenta en la misma ausencia de reciprocidad. Supongamos que un amante ama –pero sin devolución, porque no lo aman o han dejado de amarlo. ¿Ha perdido? ¿Qué ha perdido? Habrá perdido seguramente la seguridad de que lo aman; pero en absoluto la seguridad de amar –dado que al menos insiste en amar sin esperar ningún amor a cambio. Y conservará también dicha seguridad durante todo el tiempo que quiera –mientras ame como el primero y sobre todo como el último. Cuando un amor se deshace de toda reciprocidad, ¿quién pierde y quién gana? Según la actitud natural, gana el que ha dejado de amar –ha ganado el hecho de no amar más. Pero debido a ello ha perdido el amor. Según la reducción erótica, gana el que continúa amando, porque así conserva el amor, e incluso lo encuentra por primera vez.

Ante la objeción, responderemos pues que no se trata de decir: “Amo, por ende estoy seguro de mi existencia como un ente privilegiado”, sino de decir: “Amo, por lo tanto tengo la seguridad de que amo, yo primero, como un amante.” La primacía cambia evidentemente de estatuto: ya no indica el privilegio de la mayor seguridad, de la mayor certeza, sino el riesgo de la mayor exposición. Porque no tengo la seguridad de que amo sino en tanto que amo –es decir, en tanto que asumo el riesgo de amar yo primero; no tengo la iniciativa sino en tanto que puedo amar, que puedo decidirme primero a amar sin devolución, que puedo hacer que el amor, a través de mí, ame. Tengo la seguridad de hacer en primer lugar que el amor ame en mí. *Tengo la seguridad de que hago el amor.* Y como el amor asegura contra la vanidad, me descubro pues asegurado, por el amor que hago y que se hace en y por mí, contra la sospecha del “¿para qué sirve?”. Por cierto que esa seguridad puede desorientar, pero como una paradoja: me hace cambiar de rumbo y remontar corriente arriba mi primera marcha hacia la seguridad. En lugar de exigir una seguridad orientada en mi beneficio, por lo tanto trasegada por to-

dos los medios (incluyendo el odio de cada cual para sí hasta producir el odio de todos hacia todos), radicalizo la reducción erótica para recibir la seguridad en el gesto mismo de perder lo que doy, hasta arriesgarme a perderme yo mismo, sin ninguna recuperación de lo invertido ni de mi propiedad (mi *ουσία*, mis fondos, mi bien). Recibo una seguridad, pero ya no concierne al ser, al que supera; sólo concierne directamente al amor; y al amor que pongo en práctica como amante, no el que podría reivindicar como la propiedad de un amado. La seguridad siempre me llega, pero no de otro lugar óntico que me conservaría en mi entidad, sino de otro lugar más íntimo en mí que yo mismo: ese otro lugar que me adviene con el gesto mismo en que desistí de lo que tengo (mi don) y de lo que soy para asegurarme sólo de lo que hago en verdad en ese instante: el amor. Recibo la seguridad de que hago el amor y sólo la recibo del amor haciéndose, únicamente con respecto a él. Recibo del amor lo que le entrego –hacerlo. Recibo la seguridad de mi dignidad de amante.

Eso me bastará tantas veces y durante el tiempo en que haga el amor como perfecto amante. Pues el amor llega amando. Lo que requiere dos observaciones decisivas. En primer lugar, no supero el odio hacia mí (ni el odio de cada cual por sí mismo, ni el odio de todos hacia todos) mediante un incremento frenético e imaginario de mi amor por mí, según las graves opiniones autoritarias de la psicología y el psicoanálisis –como si yo supiera, por ejemplo, si tengo una *ψυχή*, o lo que significa esa palabra, o siquiera si se trata verdaderamente de cuidarla y de trabajar en ella. No, supero el odio de cada cual por sí mismo rebasando en mí el odio de todos por todos y recíprocamente. Y como no puedo empezar por mi caso, que me resulta demasiado cercano, demasiado desconocido y demasiado adverso, empiezo superando mi odio por el otro, más conocido, distante y menos peligroso para mí que yo mismo. En ese primer momento de la reducción erótica, aun siendo radicalizada, ya no se debería tratar de obtener el amor a mí mismo –amarme yo mismo, si alguna vez fuera a revelarse como posible (y en ese momento tengo buenas razones para dudar de ello), vendría a modo de conclusión, como el más alto y el más difícil de los amores para lo cual me haría falta una ayuda infinita y la seguridad obtenida de una gracia, todavía inconcebible en el punto en que estoy (§ 41).

En segundo lugar, al pasar de la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?” a la pregunta “¿puedo amar, yo primero?”, recibo

pues una seguridad: la de que amo decididamente, que amo como un amante decidido. Esa seguridad me libera más de la sospecha de la vanidad en la medida en que no solamente me rescata de mi crispación en un ser conservable a fuerza de perseverancia, sino que sobre todo me reconduce a mí mismo, en mi extrema ipseidad. Lo que alcanzo en primer término porque así mi seguridad no depende ya de otro lugar indeterminado, a la vez incierto (¿me ama verdaderamente?) y anónimo (¿puedo conocerlo verdaderamente?); ésta surge de una decisión que sin duda no asumo nunca con plena y libre conciencia (¿soy libre, soy consciente?), pero que al menos no se asumiría sin mi consentimiento, puesto que sólo se efectúa si yo y sólo yo hago el amor. Lo hago eventualmente sin querer, sin preverlo, e incluso sin hacerlo a fondo, pero finalmente siempre es preciso que me arriesgue y que sea yo quien vaya a hacerlo, en persona, en carne propia, sin sustituto ni lugar-teniente. Sólo yo puedo hacer el amor cuando se trata de mí, de ese otro y de mi seguridad. Por lo menos, el amor no se hace sin mí, el amante. El hecho mismo de que lo haga sin la condición de la reciprocidad, sin retorno y con pérdida, confirma poderosamente que se trata primero de mí, de mi iniciativa o al menos de mi consentimiento singular e irremplazable. Mis actos de amante me pertenecen sin discusión, sin mezcla y sin repartición. Incluso sería posible que todos mis demás actos, en particular los que dependen del entendimiento y del pensamiento representativo, no solamente puedan ser realizados también por cualquier otro, sino que incluso deben poder efectuarse por cualquier otro para salvaguardar la universalidad constitutiva de la racionalidad interobjetiva (§ 7). En tal caso, no tendré ningún acceso verdadero a mi individualidad última ni a mi ipseidad insustituible, si no es por el amor que hago, puesto que no puedo hacerlo más que pagando con mi persona. Tal vez al final de mis días no me veré compendiado sino en la suma de mis actos de amante.

La reducción erótica, ahora radicalizada, realiza –sin duda por sí sola– la reducción en sentido propio, porque me remite a lo que puedo y debo asumir propiamente como mío (§ 37). Todo lo demás implica todavía algo distinto de mí (el mundo) u otros distintos de mí (el otro, la razón universal, el entendimiento compartido). No me convierto en mí mismo cuando pienso, ni cuando dudo o imagino solamente, puesto que otros pueden pensar

mis pensamientos, que además la mayoría de las veces no me conciernen a mí sino al objeto de mis intencionalidades; ni cuando quiero, deseo o espero, porque nunca sé si intervengo en primera persona o solamente como la máscara que oculta (y que soportan) las pulsiones, pasiones y necesidades que actúan en mí sin mí. Pero me convierto definitivamente en mí mismo cada vez y durante el tiempo en que, como amante, puedo amar primero.

§ 17. EL PRINCIPIO DE RAZÓN INSUFICIENTE

Al amar primero, el amante en que me convierto rompe con la exigencia de reciprocidad. El hecho de que ame ya no presupone que antes me amen. El amor que llega a mí desde otro lugar ya no constituye la condición previa de mi propia decisión de amar. El amante ama sin demora, porque ama sin esperar ni prever que lo amen de antemano, sin dejar ni hacer que venga hacia él alguien que se revelaría primero y asumiría el riesgo de la apuesta inicial; pero con ello ama también sin esperar nada a cambio –ni un contra-amor real y ni siquiera la posibilidad de concebir alguna esperanza al respecto. Sin embargo, tal postura podría parecer, si no impensable, al menos inverosímil, casi irrealizable: una hipótesis formal, imaginada, sin validez efectiva. Hay que considerar pues más adelante de qué manera el amante llega a no esperar, a no esperar nada, para amar así primero.

No se advierte al amante de entrada; en principio, no es más visible de lo que él mismo puede prever. No basta con que yo entre en el juego de un grupo de otros, ni en una relación social, para que pueda entrever la posibilidad de volverme un amante o de verlo. Supongamos en primer lugar que me inscribo en una red de funciones determinada por la utensilidad: no se trata más que de poner en marcha entes usuales (útiles, máquinas, procesos con miras a un fin); intervengo sobre esos objetos usuales poniéndolos en práctica y en funcionamiento, intercambiando bienes, comunicando informaciones, en una palabra, siguiendo la lógica de la economía. Evidentemente, la reciprocidad determina en tal caso la totalidad de esas operaciones y, de acuerdo a la consabida ley de los negocios bien manejados, no haré nada por nada, ni me

comprometeré nunca sin una garantía. El principio de que “negocios son negocios”, en su neutralidad sin excepción, no sólo impide que mezcle, como suele decirse, los sentimientos con los negocios o que haga negocios con amigos, sino más radicalmente que tome en consideración todo aquello que podría desbordar o perturbar la reciprocidad estricta del comercio. Sea que compre un boleto de avión a precio rebajado o que negocie un grandioso contrato empresario no cambia nada: el ritual del intercambio sustrae a los participantes unos de otros y los oculta detrás de la claridad transparente del acuerdo, el contrato y el reglamento. De hecho, nunca trato con personas particulares, sino con interlocutores sustituibles unos por otros, que eventualmente pongo en competencia e intento siempre reducir a su pura función de agentes abstractos del comercio, actores transparentes de la reciprocidad. Cuanto menos veo al otro como una persona irreductible a su función en la economía, cuanto menos me aventure a concederle una individualidad resistente, por ende un privilegio de independencia, e incluso de anterioridad con respecto a mí, tanto más trataré correctamente, eficazmente y hasta honestamente el negocio que nos convoca. La economía requiere el anonimato de los actores del intercambio, que lo efectúan mejor sobre todo si no procuran conocerse como tales. En tal situación, la más común seguramente, no sólo no puede surgir el amante, sino que tampoco debe hacerlo.

Supongamos sin embargo que la red social en que me inserto no se puede reducir completamente a la utensilidad ni a la economía; supongamos un encuentro aleatorio y provisorio, pero en principio desinteresado, adonde voy a “distenderme” (una fiesta, un concierto, una inauguración, una competencia deportiva, etc.). Puedo integrarme perfectamente, sentirme plenamente cómodo allí, incluso puedo sentir placer en ello, sin que por eso llegue a comprometerme nunca en persona. Incluso sería posible que mi euforia en los encuentros aumente en la medida en que me comprometa menos en ellos; sería posible que intercambie más muestras de amistad, de interés y de seducción en la medida en que no las ofrezco en verdad, sino que las distribuyo siguiendo una estricta reciprocidad, ni más ni menos, como si se tratara de una mercancía inmaterial, inapreciable, aunque sin embargo realmente negociada en un comercio más sutil y más enriquecedor que el de

las cosas. Me convierto en todo para todos, pero nunca, pero sobre todo no en alguien para alguien. Aun si me arriesgo a emprender un esbozo de seducción, llegando incluso bastante lejos, apunto siempre evidentemente a la reciprocidad; simplemente practico el intercambio diferido en vez del intercambio inmediato; no doy un primer paso (o dos o tres) sino con la expectativa decidida de un retorno de la inversión, tanto más delicioso en la medida en que se haga esperar, tanto más valorizador en cuanto que podría devolverme más de lo que invertí. Por otra parte, aun cuando dejo que mi atención se enfoque en tal o cual, hasta el punto de entablar una conversación más individualizada que, si todo va bien, lo convertirá en un interlocutor muy particular, dicho privilegio todavía no me compromete a nada; aun cuando se desencadena imperceptiblemente un proceso del tipo "... y con tantas afinidades", ese otro y yo todavía conservamos el dominio de la situación, nos controlamos, al menos por vanidad o por la presión social, para no ir demasiado lejos. Y si de hecho vamos más lejos, incluso carnalmente, siempre podemos cortar allí y dejarnos, conforme a la rentabilidad del intercambio recíproco, sin drama, sin litigio ni pérdida (¿por qué no ser buenos amigos?). De modo que la reciprocidad rige todo comercio, incluso carnal.

¿Cuándo surge entonces el amante? Precisamente cuando en el encuentro llego a suspender la reciprocidad, no hago más economía, me comprometo sin garantía ni seguridad. El amante aparece cuando uno de los actores del intercambio ya no plantea una condición previa, ama sin exigir ser amado y anula así la economía con la figura del don. Pero en el comercio y el intercambio reina la reciprocidad —legítimamente— sólo porque permite distinguir los buenos acuerdos de los malos, calculando la razón que basta para convalidar unos e invalidar otros. La reciprocidad da razón de la economía, calculando lo más exactamente posible lo que uno le da al otro por el servicio prestado. El precio fija la razón del intercambio y garantiza su justa reciprocidad. El precio da razón de la economía. Por lo tanto, si el amante decide amar sin seguridad de una devolución, amar primero sin reservas, no transgrede solamente la reciprocidad, contradice ante todo la razón suficiente de la economía. Por consiguiente, al amar sin reciprocidad, el amante ama sin razón, y no puede dar razón de lo que hace —en contra del principio de razón suficiente. Renuncia a la razón y a la suficiencia. Como

una guerra que estalla finalmente sin razón, por el derrumbe y la transgresión de todas las buenas razones, el amante hace estallar el amor. Declara su amor como se declara la guerra –sin razón. Lo que a veces quiere decir sin tomarse siquiera el tiempo, el cuidado de hacer la declaración.

Semejante denegación de la razón de amar, que caracteriza propiamente el amor del amante, no es sin embargo para nada una banal sinrazón. No se trata de una impotencia del amante para encontrar razones, una carencia de razonamiento o de buen sentido, sino de un desfallecimiento de la razón misma para dar razón de la iniciativa de amar. El amante no desprecia la razón; simplemente la razón misma falla cuando se trata de amar. El amor carece de razón porque la razón se sustrae de él, como un suelo que se sustrae bajo los pasos. El amor carece de razón como falta el aire a medida que se asciende en la montaña. El amor no rechaza la razón, sino que la misma razón se niega a ir adonde va el amante. La razón incluso no le niega nada al amante –sólo que, cuando se trata de amor, ya no puede hacer nada, no puede hacer más, no puede más. Cuando se trata de amar, la razón ya no alcanza: en adelante aparece como un principio de *razón insuficiente*.

Puedo verificar con algunos argumentos esa insuficiencia de la razón en el amor. En primer lugar, si amo yo primero, sin seguridad de una devolución, la reciprocidad no puede darme una razón para amar así como tampoco puede quitarme la razón para hacerlo: sigo siendo tan libre para amar como para no amar. En segundo lugar, puesto que amo primero, a veces bien puedo no conocer todavía a aquel o aquella a quien amo; no sólo porque no tengo, en un sentido radical, ninguna necesidad de hacerlo y que por el contrario la anterioridad de mi iniciativa me exime de ello, sino también porque el proyecto de conocer al otro adecuadamente sin amarlo y antes de amarlo (como un objeto) no tiene ningún sentido. En tercer lugar, si amo sin razón y a veces sin conocimiento previo de la figura o de la cara del otro, no amo pues porque conozca lo que veo, sino que a la inversa veo y conozco en la medida en que amo, yo primero. El otro se me aparece en tanto que lo amo y de acuerdo a la manera en que lo amo, porque mi iniciativa anterior no decide únicamente mi actitud con respecto a él, sino ante todo su propia fenomenalidad –ya que la pongo primero en escena al amarlo.

El amante hace aparecer a aquel o aquella a quien ama, no a la inversa. Lo hace aparecer como amable (u odiable) y por lo tanto como visible dentro de la reducción erótica. El otro se fenomenaliza en la exacta medida en que el amante lo ama y lo arranca de la indistinción como un Orfeo de la fenomenalidad, haciéndolo ascender del fondo de lo no-visto. Lo que permite reivindicar un argumento polémico contra Don Juan, pero también contra el amante en cuanto tal, utilizado tanto por la metafísica como por la moral popular. El amante se engañaría, dicen, porque no ve a aquella o aquel a quien ama como lo que verdaderamente es, sino como lo imagina su deseo en cada ocasión. Ve con los ojos del amor, es decir, cegándose (la alta es majestuosa, la pequeña es deliciosa, la histérica es apasionada, la zorra es excitante, la tonta espontánea, la respondona brillante, etc. —y se lo puede trasladar al masculino). Se le reprocha al deseo que deforme y reformule, a fin de desear mejor. El amante, en este caso Don Juan, se engañaría a sí mismo y su confidente Sganarelle vería con claridad: habría que poner los pies sobre la tierra, ver las cosas de frente y no tomar su deseo por la realidad; en suma, habría que salir de la reducción erótica. ¿Y con qué derecho pretende Sganarelle ver mejor que Don Juan lo que él mismo ni siquiera habría notado, ni visto, si el amante Don Juan no se lo hubiese indicado primero? ¿Con qué derecho se atreve a razonar con tanta buena conciencia sobre el amante, cuando por definición no puede compartir su visión ni su iniciativa? Evidentemente, lo hace porque ignora completamente la regla fenomenológica según la cual la anticipación de amar primero permite ver finalmente a ese otro, ya que lo ve como amable y único, mientras que de otro modo desaparece en el comercio y la reciprocidad. Nos repiten que Don Juan y Sganarelle ven a ese mismo otro, aunque con dos miradas diferentes —uno con la fantasía del deseo, el otro con la neutralidad del buen sentido. Erróneamente, porque ven dos fenómenos diferentes. El amante, y sólo él, ve otra cosa, una cosa que nadie más ve —precisamente ya no una cosa, sino por primera vez a ese otro, único, individualizado, en adelante arrancado de la economía, liberado de la objetualidad, revelado por la iniciativa de amar, surgido como un fenómeno hasta entonces nunca visto. El amante, que ve en tanto que ama, descubre un fenómeno visto en tanto que amado (y en la medida en que es

amado). A la inversa, Sganarelle no ve nada de ese otro y sólo razona contra Don Juan porque restablece la razón, de la cual el amante acaba de desprenderse. Precisamente, al restablecer la economía, Sganarelle compara objetivamente las cualidades y los defectos de aquel a quien ama el amante con otros posibles seres amables; calcula de nuevo las buenas y malas razones, las ganancias y las pérdidas; y la razón reaparece sólo para justificar o descalificar una posible reciprocidad, una justicia retributiva. Pero esa restauración tiene un precio: no se puede pretender evaluar lo que ama el amante fuera de todo comercio sino evocando fantasmas, junto a ese nuevo fenómeno que en adelante ha surgido, cristalizado y probado; no se puede evaluar lo amado por el amante sino comparándolo *a posteriori* con los fantasmas de otras posibilidades, otros “él”, otras “ella” que el amante hubiera podido, hubiera debido amar con mejores razones; sin ver lo que salta a la vista: que esos fantasmas no tienen el rango de verdaderos fenómenos, que la iniciativa del amante ha eliminado esas mismas posibilidades y que simplemente han desaparecido ante la evidencia del nuevo fenómeno, en adelante visto y revelado. La razón sólo puede razonar comparando, pero desde la declaración hecha por el amante se derrumban los antiguos posibles frente a la única facticidad acaecida y se esfuman como sombras devoradas por la luz. Por supuesto, siempre sería posible ver las cosas de manera distinta a como las ve el amante, y con mayor razón; pero justamente el amante ha sobrepasado el campo de validez de las comparaciones, los cálculos y el comercio; ya no puede ver de otro modo, ni ver nada más que lo que ve —y lo que ve decididamente ya no tiene el estatuto de una cosa, sino de un amado. El criado del amante ya no puede hacer nada por él, porque retrocede más acá de la reducción erótica radicalizada que realiza el amante, o más bien que lo realiza como amante.

Sin embargo, admitamos todavía que se pregunte por qué el amante se compromete primero sin seguridad a amar a tal o cual y no a cualquier otro. Si entendemos que para el amante no puede haber razón para ninguna comparación (pues aquel o aquella a quien ha visto ya no se agrupa con ningún otro posible), no queda más que una respuesta aceptable: el otro, ahora único, ocupa a su vez, en virtud de su papel de punto focal, la función de la razón que el amante tiene para amarlo. El amante ama al

amado porque es único y porque con ello se convierte en amante –porque era él, porque era yo. El amante no tiene otra razón para amar a quien ama sino justamente aquel a quien ama, en la medida en que el amante lo hace visible al amarlo primero. El amor se vuelve, desde el punto de vista del amante (y sólo para él), su propia razón suficiente. El amante hace pues el amor produciendo la razón por la cual tiene razón para eximirse de cualquier otra razón. La insuficiencia de la razón para dar razón del amor no sólo indica pues el principio de razón insuficiente, sino que instaure sobre todo al amante como razón de sí mismo. La *causa sui* que reivindicaba en vano el amor a sí mismo (§ 9) se traspone en una *ratio sui*; pero una *ratio sui* que se realiza esta vez conforme a la reducción erótica radicalizada: ya no preguntando “¿me aman – desde otro lugar?”, sino exponiéndose a responder en persona a la pregunta “¿puedo amar, yo primero?”. El círculo se descentra del *ego* hacia el otro.

§ 18. EL AVANCE

Acabo de seguir el mismo camino que Don Juan. Puesto que él sabe, tal vez mejor que cualquiera, provocar la reducción erótica e imponérsela a quienes no la hubieran concebido, de no ser por él, ni hubieran tenido el coraje para ello (no sólo a Sganarelle, sino también a Anna, Elvire, Zerline); es el primero que toma la iniciativa de amar, sin más razón que para efectuar la reducción erótica en sí misma. Mejor dicho, no es tanto que su deseo la provoque, sino que éste resulta de ella. Aquellas a quienes declara su amor, como a quienes les declara la guerra (a menudo las mismas) aparecen en su singularidad cada vez más extrema únicamente porque la reducción erótica las designa como amadas o mal amadas, en todo caso amables, por ende en situación de encontrar al amante. Sin embargo, no podría seguir ese camino más adelante, porque Don Juan no mantiene lo que tan claramente instaure. Ciertamente, toma la iniciativa al exponerse sin tregua a la pregunta “¿puedo amar, yo primero?”, de manera de provocar incesantemente la reducción erótica radicalizada; pero se confunde sin embargo al reproducirla idénticamente, casi mecánicamente, como un incendio

en el bosque reactivado por nuevos focos de fuego, o más bien como un hogar que no llega a prenderse definitivamente y que se debe atizar sin descanso. ¿De dónde viene esa repetición obstinada y lastimosa? Sin ninguna duda, del hecho de que Don Juan sólo practica la reducción en el modo de la seducción.

Antes de distinguirse, la reducción y la seducción, ambas eróticas, concuerdan en poner en práctica el mismo avance, la misma anticipación —yo amo primero, sin más razón que aquel a quien me arriesgo a amar, sin esperar su respuesta, sin suponer la reciprocidad, sin siquiera conocerlo. Ambas proceden por anticipación —en un desequilibrio anterior, arrastradas por su propio impulso en una caída, que sigue siendo una carrera durante el tiempo en que a su turno se recobre a fuerza de prolongarse. Pero su divergencia comienza precisamente con respecto al modo de ese avance. En la seducción, en efecto, el avance sigue siendo provisorio y termina por anularse, puesto que una vez seducido el otro (conducido a la confesión), ya no amaré de antemano ni con pérdida, sino en verdad con una devolución, en plena reciprocidad: simplemente habré dado un avance en amor, que me será reembolsado con intereses. Como el otro infaltablemente terminará por devolverme el amor que le haya dado a cuenta, mi posesión lo recobrará y lo asimilará a mi *ego*, que volverá a ser el centro del círculo. A partir de allí, la seducción traiciona la reducción erótica no porque seduzca, sino porque no seduce lo suficiente ni por demasiado tiempo, porque termina restableciendo la reciprocidad de acuerdo a la actitud natural, porque socava el amor del amante para finalmente invertirlo. Lo que confirma su último momento: no solamente Don Juan restablece en última instancia la reciprocidad (“ella me amará, así lo quiero”), sino que la invierte en su beneficio (“ella me amará y yo no”), de manera que lo aman desde otro lugar ya sin que él ame primero, sin que ame en absoluto. La seducción pretende hacerse amar sin finalmente amar: no emprendo el avance sino con la firme resolución de abandonarlo apenas pueda; no me pierdo sino para que el otro venga a mí y yo me recupere con ello; o más bien para que yo lo encuentre sin que él pueda encontrarme nunca. El avance desaparece, como un señuelo mío, que me asegura una ganancia gratuita. En la seducción gozo, pero con un placer solitario.

Por contraste, la reducción se lanza a un avance definitivo y sin retorno, un avance que nunca será anulado, que nunca será reco-

brado; parto hacia adelante en desequilibrio y no evito la caída sino apurando el paso, tomando aún más velocidad, incrementando pues mi desequilibrio; cuanto más arremeto para no caer, más avanzo sin esperanza de retorno. Pues aun si alcanzo al otro, eso no me dará su posesión, precisamente porque no lo toco ni tengo acceso a él sino por el choque que provoco, por lo tanto en la misma medida del impulso que tomo y que debo conservar; el otro no me detiene como un muro, un bloque inerte y delimitado, sino que se ofrece a mí como se abre un camino, que siempre continúa a medida que entro en él; el avance exige pues una renovación permanente, donde sólo sigo en carrera y con vida repitiendo mi desequilibrio; cada realización requiere y se vuelve un nuevo comienzo. Conforme a la definición de la reducción fenomenológica en general, la reducción erótica (radicalizada bajo la forma “¿puedo amar, yo primero?”) sólo se efectúa definitivamente cuando nunca termina de repetirse. El *ego* ya nunca volverá a ser el centro; hasta el final, deberá descentrarse con miras a un centro siempre por venir, ese otro hacia el cual me encamino.

Pero esta oposición, que sigue siendo formal, entre la seducción y la reducción, ¿le importa en el fondo al amante? ¿Qué cambia en la pregunta “¿puedo amar, yo primero?” la diferencia entre un avance provisorio y un avance definitivo? Afecta lo esencial. Pues con un avance provisorio, el otro a su vez sigue siendo provisorio: habrá que reiniciar un nuevo avance, desalojando al primer otro por uno nuevo, hacerle nuevos avances a Zerline, luego de los anuncios hechos a Elvire, Anna y todo el elenco –mientras que con un avance definitivo, un mismo y único otro basta en principio, sobreabundantemente, para suscitar sin cesar un nuevo comienzo. Sin embargo, incluso esa unicidad del otro no expresa la diferencia esencial, puesto que ya es su resultado. Porque el otro no se me torna único sino a condición de revelarse infinito –pudiendo por sí mismo no solamente soportar, sino provocar un resurgimiento siempre reiterable del avance inicial, de mi iniciativa de amar primero. Pero, ¿no se trata en tal caso de una contradicción flagrante? ¿Cómo algún otro, proveniente de este mundo, por lo tanto definitivamente finito, podría abrir la distancia para un resurgimiento infinito del avance, para un avance siempre repetible del amante? Dicho vulgarmente, ¿cómo podría el otro no saturar finalmente, o el amante no hastiarse? Respondiendo vulgarmente: Don Juan no se

cansa, tampoco yo me canso de Elvire o de Zerline, sino porque damos rápido la vuelta. A la inversa, damos tan rápido la vuelta porque a partir de cierto momento ya no reiniciamos nuestro avance. El otro pues me parece finito porque mi avance hacia él se desacelera, aminora y desaparece, no a la inversa. El final del avance vuelve al otro finito, y no es que alguna finitud del otro justifique el fin del avance. El otro se me torna finito porque entra poco a poco (a medida que mi avance disminuye) en mi campo de visión, se inmoviliza y termina enfrentándome, masivamente, frontalmente, objetivamente, en lugar de seguir siendo el punto de fuga que yo perseguía de antemano sin verlo en verdad ni comprenderlo nunca. Visto ahora en primer plano, como un objeto, se inmoviliza en un lugar del mundo y puedo medirlo –en suma, darle la vuelta. Lo que llamamos la posesión del otro simplemente explota su objetivación previa; pero esa objetividad implica ya su finitud, por lo tanto el fin del avance. Mi impotencia para el reinicio deja que el otro se convierta en mi cosa, mi objeto, lo finito al que le doy la vuelta y del que eventualmente me aparto*. Don Juan no ama demasiado –por el contrario, ama demasiado poco, demasiado secamente, sin impulso; pierde su avance. Don Juan ama demasiado poco, no porque desee demasiado, sino más bien porque no desea lo suficiente, ni por bastante tiempo, ni con bastante firmeza. Pretende sostener el vino, pero no sostiene el amor; no sostiene el deseo ni sostiene la distancia. En una palabra, no sostiene la reducción erótica. Porque yo como amante sólo sostengo la reducción erótica durante el tiempo en que mantenga el avance y lo reinicie. Gozo del otro porque mi avance y su inapreciable demora me evitan la posesión de un fin.

El avance provocado por el amante, en tanto responda al menos a la pregunta “¿puedo amar, yo primero?”, caracteriza pues definitivamente a la reducción erótica radicalizada –a tal punto que la reducción no se efectúa sino durante el tiempo en que el avance se reitere. Ese avance se despliega y se ilustra mediante varias posturas observables.

El amante *sopporta todo*. En efecto, por definición, el otro no le debe ninguna reciprocidad al amante, mejor dicho, el otro sólo

* En el original, *je fais le tour et éventuellement me détourne*, con un retruécano que se pierde en la traducción [T.].

aparece como amado y surge como fenómeno erótico en la situación de reducción erótica, por ende con la iniciativa del amante, que se arriesga primero; sólo así escapa de la visibilidad frágil y provisoria del objeto, al que podría darle la vuelta y por último apartarme de él. De donde surge esta consecuencia paradójica, pero inevitable: al comienzo, cuando estalla la declaración de amor, el amante decide todo, el otro nada —precisamente porque antes de la reducción erótica no puede intervenir ningún otro y sólo se ofrecen objetos a la vista, por ende a la posesión. El amante entonces hace posible al amado, porque entra primero en la reducción erótica. Describamos el proceso mediante el cual el amante eleva un objeto al rango de amado. El amante presupone lo que busca; pero a primera vista, lo que ve (o adivina) sólo le ofrece a la mirada un objeto; y ya que se trata de amar siguiendo un avance y un resurgimiento sin fin, hace falta algo muy distinto de un objeto; pero frente a mí, en apariencia, sólo está un objeto. Quienquiera que admita esto —que sólo hay un objeto— debe abdicar de la función de amante y, como Don Juan, pasar a otro objeto. El amante no abdica: presupone que enfrente, a pesar de las apariencias de objeto, surge otro, por lo tanto no solamente un amado efectivo (por mí), sino también un amante potencial. El amante va a amar a ese supuesto otro como si éste quisiera, supiera y ya pudiera hacerse amar y, a su vez, amar como un amante. Claro, el amante no pide la reciprocidad ni la anticipa, sino que sólo postula que ese otro no tiene rango de objeto. Lo comprueba al presuponer —sin garantía, ni certeza, ni condición— que él también puede asumir la postura de amante, entrar en la reducción erótica, en suma, amar. El amante decide que el otro merece su título de otro (amado y no objeto). Hace pues el amor en el sentido también de que supone que el otro terminará haciéndolo. El amante no solamente hace el amor, sino que hace hacer el amor (§ 33).

En segundo lugar, el amante *crea todo*, tolera todo e insiste sin límite ni auxilio, con la soberana potencia de aquel que ama antes de saberse amado o de preocuparse por ello. El amante hace la diferencia —sólo él difiere. Difiere de todos aquellos que pretenden amar bajo la condición de la reciprocidad, es decir, los *ego* metafísicos o de actitud natural, obsesionados por su igualdad consigo mismos a tal punto que quieren extenderla en una nueva igualdad —entre lo que imaginan que dan de sí y lo que exigen recibir de otro

lugar. El amante también difiere de todos los objetos visibles, por lo tanto de los entes subsistentes y usuales, puesto que ama avanzando en una distancia donde no deben aparecer, a fin de que su comercio no enturbie la reducción erótica. Nada sostiene al amante, por lo tanto es preciso que lo soporte todo, en particular que su presupuesto —que el otro terminará entrando en la reducción erótica— no suceda o no suceda todavía; y el añadir “no todavía” también equivale a creerlo todo. El amante cree todo, soporta todo y, más precisamente, permanece solo en la situación de reducción erótica. Sólo él tiene como propia la reducción erótica —sigue siendo el idiota de la reducción erótica. Pero el amante asume sin embargo esa soledad idiota como su privilegio soberano, por un motivo que ya hemos esbozado. Supongamos el caso, banal y casi universal, en que uno de los dos ya no ama, o incluso que nunca haya amado, ¿quién diremos que es el menos desdichado de los dos? Es preciso hacer una distinción. En la actitud natural, el menos desdichado parece el que ama menos o el que ha dejado de amar más pronto —porque así ha perdido menos y también ha sufrido menos cuando el amor desapareció. En la reducción erótica, por el contrario, el menos desdichado parece el que ama más, porque no deja de amar ni siquiera cuando el otro ha desaparecido, de manera que por sí solo mantiene el amor a flote. No lo ha perdido todo, porque todavía ama. Ni siquiera ha perdido algo, porque sigue siendo un amante. En la reducción erótica, si verdaderamente se quiere ganar, hay que amar y persistir en ese avance sin condición —el último que ama se lleva entonces la apuesta. ¿Qué apuesta? Amar precisamente. El vencedor es el último amante, el que ama hasta el final. Porque el amante ama amar. Lo que no lo aparta de amar a un amado, sino que por el contrario le permite amar al amado, aun si el amado no lo ama o sencillamente no ama a nadie, o incluso si niega su estatuto de otro para amar. El amante ama amar por amor al amor. Por eso, así como soporta todo, el amante puede creer todo y esperar todo. Creer y esperar significan en este caso amar sin saber, ni poseer. El desconocimiento (que cree) y la pobreza (que espera) no indican sin embargo una penuria, sino el exceso propiamente infinito del amante, en tanto que ama sin la condición de la reciprocidad.

Por último, el amante ama *sin ver*, o al menos puede hacerlo a veces. En efecto, no puede conocer lo que ama como conocería

un objeto, tampoco tendría necesidad de hacerlo; si lo conociera así, podría constituirlo y rodearlo de una vez por todas; tampoco lo conoce como un ente que subsiste, cuya presencia podría verificar en todo momento en tanto que persiste idéntico; ni como un ente usual, del cual en un tiempo útil podría hacer un uso adaptado a sus necesidades, sus deseos y sus proyectos. De hecho, no tiene que conocer objetos ni entes en absoluto, porque para amar le hace falta ejercer la reducción erótica de los objetos y los entes del mundo en general, a fin de abrir la distancia en que se desvanece su comercio y puede comenzar el abandono sin retorno. Hablando propiamente, no conoce lo que ama, porque lo que se ama no aparece antes de que lo amen. Le corresponde al amante hacer visible de qué se trata —el otro en tanto que amado, que aparece en tanto que eróticamente reducido. El conocimiento no hace posible el amor, porque deriva de él. El amante hace visible lo que ama y sin ese amor no se le mostraría nada. Por lo tanto, estrictamente hablando, el amante no conoce lo que ama, si no en tanto que lo ama. De donde surge un privilegio incomparable: dado que fenomenaliza lo que ama en tanto que lo ama, el amante puede amar incluso (y sobre todo) lo que no se ve (si no se lo ama). Y en primer lugar, lo ausente. Por cierto, el ausente en el espacio: un conocido, por el momento alejado (voluntaria o involuntariamente, poco importa en este caso), o bien que ha partido definitivamente (por una ruptura). Pero también el ausente en el tiempo, alguien todavía desconocido y potencial (aquella o aquel “que me está esperando”, sólo a mí, entre la muchedumbre indistinta) y que me identificará; e incluso alguien solamente futuro y conocido por procuración (el hijo anhelado, e incluso el hijo temido); y sobre todo alguien ido y fallecido, ya sea el difunto conocido (al que puedo seguir siendo fiel), ya sea el muerto desconocido (que obsesiona mi búsqueda de identidad). Al amar al ausente, el amante no cede a ningún delirio, se limita a cumplir exactamente la reducción erótica radicalizada que, como vimos, no se basa en ningún ente e incluso provoca la nada misma. Con ello, el amante se libera del límite emblemático de la metafísica, la diferencia entre ser y no ser —porque ama tanto lo que no es como lo que es; e incluso ama más libremente cuando ama lo que todavía no es, lo que ya no es o aun lo que no tiene que ser para aparecer. Se desprende así de una sospecha que pesa-

ba sobre la fenomenología: privilegiar la visibilidad dentro de la fenomenalidad. Porque el amante ama lo que no ve más que lo que ve; o más bien, no ve sino porque ama lo que antes no podía ver. El amante ama para ver —como se paga para ver.

Dado que el amante no posee nada y no debe poseerlo, finalmente le queda *esperar*. La esperanza indica entonces un modo de acceso privilegiado a lo que puede desplegarse en la fenomenalidad abierta por la reducción erótica, justamente porque no podemos esperar sino lo que no poseemos y durante el tiempo en que no lo poseemos. La esperanza, en sentido estricto, no tiene y no puede tener objeto, pues los objetos requieren la posesión; cuanto más se incrementa la posesión, menos se espera; esperanza y posesión se cruzan, inversamente proporcionales. Lo que sugiere la antigua expresión “tener esperanzas” —vale decir, no tener aún la posesión de una herencia, pero estar en posición de esperarla, con más o menos seguridad. Y el amante tiene esperanzas; incluso no tiene más que esperanzas, que muestran la particularidad de que nunca se convierten en posesiones, no porque resulten decepcionadas, sino porque lo que espera de ellas no depende del orden de lo que se posee, ni de lo que rige la posesión. En efecto, nunca espera objetos, sino precisamente aquello que sobrepasa la objetividad e incluso la entidad: el amante, en el mismo momento del avance más precipitado, que lo libera de la reciprocidad y de la economía, espera siempre la seguridad con pleno derecho, la seguridad de que lo aman, que lo defiendan de la vanidad y por ende también del odio de cada uno por sí mismo. Pero dicha seguridad se hundiría instantáneamente en su opuesto si la esperase como la posesión de un objeto cierto. Pues se contradiría la misma posesión —poseer al amado llegado de otro lugar como un objeto desembocaría ineluctablemente en los celos (§ 33); no tendría tampoco ninguna eficacia, puesto que el amado, para asegurarme contra la vanidad, debe desplegarse hasta el infinito, mientras que todo objeto sigue siendo finito. El amor que proviene de otro lugar y llega hasta el infinito sólo puede advenirme si renuncio a poseerlo y me atengo estrictamente a la reducción erótica radicalizada. Por lo tanto, sólo resulta pensable en el modo de lo esperado, de lo que no puede llegarme sino como lo imprevisto y lo radicalmente indebido. Como tal —como lo que no puedo poseer, ni provocar, ni merecer, seguirá siendo lo incondicionado, por lo tanto aquello que con esa condi-

ción puede entregarse hasta el infinito. La esperanza por lo tanto espera todo, salvo aquello que podría poseer. Espera todo y en primer lugar lo inesperado. Asiste a la posibilidad.

El amante soporta todo, cree todo, aun lo que no ve, y espera todo. Así, ahora que se realiza la reducción erótica, sólo él permanece. Nada puede prevalecer sobre él, pues su misma debilidad constituye su potencia. De donde surge su avance.

§ 19. LA LIBERTAD COMO INTUICIÓN

El avance del amante se expone sin embargo a una objeción, tanto más fuerte en la medida en que éste se desacelera. Porque la demanda de seguridad, que determina desde un principio al amante en la situación de reducción erótica, finalmente podría fracasar en varios sentidos. En primer lugar, porque aún resulta evidentemente dudoso que me amen desde otro lugar, ya sea que lo pregunte naturalmente, ya sea que pase a la reducción erótica radicalizada (“¿puedo amar, yo primero?”); la esperanza a la cual acabo de recurrir me brinda la seguridad de saber que todavía no tengo ninguna en este momento y que también me falta toda certeza. Hay más: no solamente no tengo ninguna seguridad de que me amen, sino que tampoco tengo ninguna seguridad de que amo, de que verdaderamente amo; pues en virtud del avance, no sé en verdad a quién amo, ni por qué lo amo, ni siquiera lo que significa amar. Lo que me hace posible amar –la iniciativa pura, sin razón suficiente– también me vuelve enigmático ese amor; sea que ame verdaderamente sin razón (gratuitamente, por nada), sea que me determinen de hecho razones que ignoro en mí (provenientes del inconsciente, de mi carne o de la sociedad), en ambos casos, nada me asegura que todavía sea yo y sólo yo quien toma la iniciativa de amar, pues ignoro igualmente lo que pueden significar “yo” y “amar”. El peligro que más amenaza mi condición de amante no consiste sin duda en ignorar si me aman o no, sino en imaginarme que puedo amar o que sé lo que quiere decir amar. ¿Cómo sortear esa objeción que resulta más eficaz en la medida en que se basa directamente en la reducción erótica, donde amar se reduce a la iniciativa de amar por anticipado y sin razón? Y esa objeción podría amenazar inclu-

so la realización de la reducción erótica –porque finalmente una seguridad recibida desde otro lugar no es algo obvio y el mero hecho de reivindicarla no implica que se la obtenga, ni que se pueda aspirar a ella legítimamente. En suma, al tomar la iniciativa de amar a título de amante, de antemano y sin razón, simplemente carecería de juicio y de prudencia.

Sin embargo, es posible que tal objeción sólo extraiga su fuerza de un desconocimiento de la reducción erótica; vendría a sostener una vez más que para amar hace falta saber lo que se ama, por qué se lo ama y si uno se hace amar a cambio; todas demandas perfectamente legítimas, pero únicamente en la actitud natural, donde nada se hace sin razón suficiente, ni reciprocidad, ni conocimiento del otro como de un objeto. Pero esas precauciones razonables pierden toda validez apenas se ha cruzado la frontera que separa la actitud natural de la reducción erótica. Tal contestación no impide sin embargo que la objeción reaparezca en una forma apenas diferente: si el amante sólo se hace posible a partir de la reducción erótica radicalizada, el amante la presupone; no puede provocarla, dado que resulta de ella. Hay un círculo y por lo tanto se vuelve más arbitrario pasar a la reducción erótica que prescindir de ella.

Al no poder disipar esa objeción, habrá que tomarla como base. Concederé pues sin discusión que no tengo la menor seguridad de que me amen desde otro lugar, tampoco de que ame yo primero. Pero esa falta de seguridad no impide que pase a la reducción, ya que ésta sólo se vuelve posible admitiendo la cuestión misma de la seguridad, por lo tanto de la seguridad faltante; la falta de seguridad no descalifica la postura anticipada del amante, sino que le pertenece y por el contrario le abre la posibilidad –la distancia. ¿Cuál es el resultado si admitimos esto? ¿Que ya no esté seguro de nada? ¿Que en la reducción erótica radicalizada mi avance de amante me deja desnudo y vacío? En absoluto. Pues aun cuando no posea ninguna seguridad de que amo, yo primero, tengo al menos la seguridad de haberlo decidido así. Tal como un amor entregado sigue siéndolo incluso cuando se rechaza su entrega, pues el desprecio que sufre no interfiere para nada con el abandono que efectúa, del mismo modo el amante que se decide a amar primero adquiere la seguridad de haberlo decidido, aun si su avance no ama completamente sin razón, ya que esa incompletud no afecta para nada la *decisión* de avanzar sin ra-

zón. Sin duda, no basta con que decida amar primero para que efectúe sin más un amor así por anticipado; pero sí basta con que decida amar primero para que efectúe sin más la *decisión* de ese amor por anticipado —en una palabra, para que reciba la seguridad de acceder al estatuto de amante. Decidir amar por anticipado basta para darme la seguridad del amante —la única que busco y puedo esperar— porque la decisión de amar por anticipado, si bien no decide mi amor efectivo, al menos decide que he decidido amar por anticipado. Para calificarme como amante, no tengo que realizar el avance perfecto del amor: por definición, nadie puede prometerlo ya que no depende de ninguna causa, ni siquiera de mi voluntad; pero para considerarme calificado como amante sólo tengo que decidir realizar el avance del amor, una decisión que sólo depende de mí, aun cuando se dé siempre en los límites de mis últimas fuerzas. Decidir amar no da seguridad de amar, sino que asegura que se decide amar. Y el amante se confirma precisamente por esa decisión —la primera y la más pura, sin causa, sin retorno, puro avance en la reducción erótica, sin más razón que ella misma. La seguridad le llega al amante cuando se decide simplemente a amar primero, sin seguridad de una reciprocidad. La seguridad le llega cuando se decide definitivamente a no esperarla. O más bien la seguridad que le llega —de amar como amante— ya no coincide con aquellas a las cuales renuncia —que lo amen a cambio o incluso que yo ame primero completamente.

Al desplazar la calificación del amante de la realización del avance a su pura decisión, no rebajamos la exigencia impuesta al amante por la reducción erótica de la efectividad a la mera posibilidad formal. En primer lugar, porque pretender amar efectivamente primero, reiteremos, no tiene ningún sentido: en el instante de su iniciativa, el amante no sabe si se trata de él mismo o de una influencia, ni de qué influencias; no sabe siquiera lo que en verdad emprende, ni hasta dónde lo cumple. Y no podríamos pedirle más al amante, incomparablemente más de lo que su capacidad consciente puede cubrir.

Sobre todo, al remitir el avance (amar primero) de una realización efectiva a la posibilidad de una decisión, la reducción no se debilita, sino que se radicaliza. Pues decidir amar primero por anticipado se refiere indiscutiblemente a que el amante decida por sí mismo y sobre sí mismo. En efecto, cuando pregunto: “¿Dónde

estoy y quién soy?”, indago dónde se da y se fenomenaliza mi ipseidad –vale decir, allí donde me decido. Pero no me identifico cuando decido sólo por mí mediante una resolución anticipatoria, que no se anticipa más que solamente acerca de mí; en tal caso, permanezco preso del espejo narcisista de mí mismo, donde me vuelvo fantasmagóricamente a la vez espectáculo y espectador, actor y juez. Por el contrario, me identifico cuando ya no me anticipo sólo a mí, sino al otro, el otro distinto de mí; porque él, que no coincide conmigo y que me atrae en la distancia que ya no controlo, puede describirme e inscribirme como tal –otro distinto de mí mismo, situado en adelante bajo la custodia del otro. Al decidirme a *amar por anticipado al otro*, me aparezco por primera vez tal como yo me decido –expuesto al otro por cuya posibilidad precisamente me decido. Paradójicamente, no aparezco cuando yo mismo me decido por y para mí mismo, sino cuando me decido por el otro, porque entonces él puede confirmarme quién soy: al decidirme por él, aparezco debido a él. En mi decisión por el otro, mi decisión de amar por anticipado a otro distinto de mí, se decide mi fenomenalidad más propia. No decido sobre mí mismo sólo por mí, sino por la mirada del otro; no por una resolución anticipatoria sin testigo ni lugar, sino por el amor que avanza en la distancia en que me expongo al otro (§ 37). La decisión de amar sigue siendo entonces válida, aun cuando no realice efectivamente el amor por anticipado, con tal que me resuelva a ello –que formalmente al menos me decida a decidirme. Hacer el amor por anticipado quizás no dependa de mí, pero decidirme a decidirme sí. Amar de antemano tal vez no dependa de mí, pero *amar amar* (*amare amare*) sí. Nada puede separarme de mi libertad de hacerme amante.

Podemos así plantear que amar equivale de pleno derecho a amar y que ya me califica como un amante. Observamos también que la distinción entre amar de hecho a otro y simplemente amar el hecho de amar (o amar amar) sigue siendo imprecisa; pues no experimento inmediatamente más que mi amor a amar, sin que nunca pueda cerciorarme de que amo gratuitamente, verdadera y suficientemente al otro, ni pueda evaluarlo; para lograrlo, no sólo haría falta que ame a la medida que espera el otro, por lo tanto sin medida, sino sobre todo que un tercero se volviera árbitro en ello o bien, lo que en esta ocasión remite a la misma imposibilidad, que el otro amado me lo asegure. Pero, ¿quién podría pretender dictar

un juicio semejante entre aquellos que comparten mi finitud? Entre el amor al amor y el amor al otro, la transición sigue siendo tangencial y gradual para todos nosotros, atrapados en el flujo de nuestra intriga finita y fáctica. Ningún amante aspira seriamente ni fácilmente a amar de manera pura al otro, más allá de su convicción de haber amado amar con miras a ese otro: él quisiera amar, pero nunca logra probarlo (o probárselo). ¿En qué se reconoce al amante radical? En que casi nunca se atreve a declarar “¡Te amo!”, justamente porque sabe lo que eso cuesta. Quienquiera que asegure que ama efectivamente o correctamente, no sabe lo que dice o (se) miente. Ya sería mucho que amase amar sin restricción mental ni mala fe. Entre amar amar y amar efectivamente al otro, no podemos señalar ninguna diferencia clara –se trata de una zona fronteriza, surcada por idas y vueltas sin escalas y sobre todo sin disminución de caudal. Cada cual avanza tanto como puede y quiere (como puede querer y quiere poder), esperando amar al otro un poco, gracias al amor por el amor.

Amar amar es lo que me toca; en esa decisión, vuelvo en mí y con ello voy a aparecerme como tal. De donde surge esta paradoja liberadora: me basta con hacer *como si* amara para decidir amar, y adquirir así el estatuto de amante con pleno derecho. El *como si* no trasluce en este caso ninguna regresión, ningún repliegue ni compromiso, sino que revela el espacio privilegiado de la iniciativa reservada al amante –aquello que sólo depende de él. Sólo de él depende amar de antemano (con o sin los medios para efectuarlo, poco importa) y elevarse así a la dignidad de amante. Convertirme en amante no depende en este sentido más que de mí. Al decidir que amo por anticipado y sin reciprocidad, sin saber lo que el otro piensa de ello, ni siquiera si algún otro sabe alguna cosa, tengo la libertad soberana para volverme un amante –para enamorarme. Me enamoro porque así lo quiero, sin ninguna coerción, únicamente siguiendo mi puro deseo. Así se aclara la fuerza del amor por anticipado: razonablemente, puedo amar aun si no me sé amado (e incluso si sé que no soy amado), porque al decidir que amo yo primero, siento que efectivamente amo. Esa única seguridad me basta. Cuando “me enamoro”, sé por mi cuenta y riesgo lo que siento y lo que me afecta –vale decir, que me destino al otro, sea que me corresponda o no, que lo sepa o no, e incluso sea que lo acepte o no. El que yo esté enamorado de él no depende de él, sino sólo de mí. Y eso basta.

¿Para qué? Para que una intuición me colme, e incluso me inunde. Se trata de una paradoja que podría sorprender, si al final no se impusiera: el estado de “estar enamorado” —lo que delimita todo su peligro y también su injusticia— no depende de su destinatario o donatario; no depende más que de su donador, depende sólo de mí. Me define y no surge más que de mí. De hecho, sólo de mí depende que vaya a enamorarme. El amante lo siente muy lúcidamente: no voy a enamorarme por casualidad, en cualquier instante de mi vida cotidiana (¡dichoso aquel que estuviera exceptuado de ello!), tampoco decidiéndolo fríamente; sé que a veces se distinguen periodos en que por cierto no decido que deliberadamente voy a enamorarme, pero eventualmente admito hacerlo. Porque si bien hay momentos en que me dejo absorber por la administración de los objetos del mundo (y por ende la reducción erótica resulta imposible) y otros que debo conceder al duelo por un amigo que se ha ido (y entonces la reducción erótica sigue estando enredada en su negatividad), se dan otros en que no tengo nada mejor que hacer que dejarme amar, ya sea que la vanidad me impulse a preguntar(me) “¿me aman —desde otro lugar?”, ya sea que la reducción erótica inquiera radicalmente “¿puedo amar, yo primero?”. No se trata ya del deseo —que sólo puede llegar más tarde— sino de la condición misma del deseo, que primero exige ese consentimiento y la posibilidad que brinda. Más radicalmente, cuando en la vaguedad del primer encuentro, todavía sin la menor información ni la menor certidumbre de reciprocidad, me decido a ir a ver, o incluso a ir nada más, tal decisión sólo depende de mí. Ante una mirada no cruel o apagada, bien puedo contenerme y quedarme allí; también puedo dejar que se cierna la ambigüedad, cuestión de ver qué pasa; puedo intentar decididamente provocar el estallido que anhelo o que temo. Y en todos los casos, puedo decidir por mera curiosidad, por un ligero sadismo, por juego, por interés o bien ya por pasión. Continuar mi avance o detenerlo, desplegarlo generosamente o simular que sigo, todo depende de mí. Nadie se enamora involuntariamente o por casualidad, aunque sólo fuera porque debe ratificarlo *a posteriori* —incluyendo cualquier emoción involuntaria— para saber cuándo y a qué está cediendo. Sé muy bien cuándo me estoy enamorando —en el preciso momento en que me lo pregunto y cuando me tranquilizo pretendiendo no

estarlo (“No estoy enamorado, no tengo por qué inquietarme, puedo parar en cualquier momento”), en resumen, en el momento en que ya es demasiado tarde. Sea que comience a enamorarme, o que ya ame amar o que me imagine amar, siempre lo quiero, y en ese consentimiento lo decido. La afección que experimento al comienzo de mi estado amoroso se impone de hecho en mí como una auto-afección. Y dicha auto-afección no me abandonará tan pronto, porque llega con mi consentimiento y no puede conmovirme sin él. El estado amoroso me toca en lo más íntimo (la afección de uno mismo), porque al final sólo a mí me corresponde aceptarlo, y por lo tanto decidirlo (la afección por uno mismo, auto-afección).

Lo que se decide, cuando acepto enamorarme y llego a estar enamorado por mi propia voluntad, no se resume en una simple emoción subjetiva, individual y pre-reflexiva. Lo que se decide entonces va a invadirme con una tonalidad afectiva poderosa, profunda, perdurable, que poco a poco, o por el contrario muy brutalmente, va a contaminar la totalidad de mi vida íntima, no solamente sentimental, sino también intelectual, no sólo consciente, sino también inconsciente. Antes bien, más interior en mí que lo más íntimo, dicha tonalidad va a sobredeterminar todas mis aparentes decisiones, todas mis argumentaciones públicas y todos mis debates privados; derrumbará las lógicas más límpidas y los intereses menos discutibles; me conducirá eventualmente a las opciones sociales y relacionales más extremas, impulsándome a los estallidos más arriesgados y a los compromisos más sospechosos. Con ella, durante meses, años, tal vez para siempre, se tratará de un horizonte que abarcará todas mis decisiones y todos mis pensamientos. ¿Qué estatuto puedo otorgarle? No se trata de una emoción ni de una pasión, mucho menos de un delirio, sino en principio de aquello que la fenomenología llama una vivencia de la conciencia. Pero esa vivencia, aunque provocada en mí por mí (debido a que sólo de mí depende amar amar), no se limita a mi subjetividad; incluye indisolublemente al otro como su referencia intencional, siempre buscada, aun y sobre todo si todavía no lo alcanzo en verdad. En tanto que apunta hacia tal o cual otro preciso, que me obsesiona incluso si permanece virtual, esa vivencia se revela como radicalmente intencional –intencional por ese otro. Así, la tonalidad afectiva que me revela que estoy enamorado, o más bien que me

califica como amante, me ofrece una intuición polarizada hacia otro distinto de mí mismo, al que ya imagino amar, sin saber todavía lo que digo. Por intuición entiendo aquí lo que podría colmar la significación referida por la intencionalidad, de manera que resultando eventualmente adecuada a ella, haga aparecer un fenómeno estricto. Sin embargo, no funciona exactamente así; porque enamorarme por mi consentimiento, o sea por mi decisión, corresponde a recibir una intuición tan vasta y tan vaga todavía que podría cubrir un número indeterminado de significaciones, haciendo visibles pues otros tantos fenómenos diversos. Efectivamente, esa disponibilidad vaga se verifica sin dificultad (acatando al respecto la experiencia banal y la sabiduría popular) en la inquietante propensión de la misma tonalidad afectiva amorosa para suscitar pasiones, intuiciones, y por ende fenómenos del otro muy diferentes, y hasta contradictorios, que pasan de unos a otros brutalmente y en apariencia sin razón; estando enamorado, puedo fijarme arbitrariamente en tal o cual otro, oscilar de unos a otros arbitrariamente, con cambios de frente tan violentos como bruscos; aun suponiendo que me concentre por un extenso lapso de tiempo en el mismo otro, ciertamente que puedo imaginar que lo adoro, consagrarme a él o gozar de él, pero así también, si las circunstancias me decepcionan, puedo llegar súbitamente a sospechar de él, traicionarlo e incluso odiarlo. Con la misma tonalidad afectiva, que funciona como una intuición intencional de un potencial otro, puedo pretender constituir fenómenos tan precisos y visibles como diferentes y contradictorios, en fin, fenómenos entonces fluctuantes, provisorios, casi fantasmáticos.

¿De dónde proviene esa inestabilidad? Evidentemente que no de un desfallecimiento de la intuición, puesto que sigue estando siempre dispuesta para cubrir cualquier significación; al contrario, mi decisión de amar amar basta para volverla disponible sin reserva ni condición y para convalidar cualquiera de las significaciones que yo prefiera o que me proponga el curso de la intriga. Precisamente, el peligro proviene de la abundancia, de la autonomía y de la fluidez ilimitada de mi intuición –reimpulsada sin cesar por mi decisión de amar amar. La inestabilidad de los fenómenos amorosos no proviene entonces nunca de una carencia de la intuición, sino a la inversa, de mi incapacidad para asignarle una significación precisa, individualizada y estable. Siempre dis-

ponible y siempre allí, la intuición se revela como sobreabundante frente a una significación en primera instancia ausente (¿cuál otro?) y la mayor parte del tiempo provisoria (¿voy a amar por mucho tiempo antes de virar hacia los celos o el odio?). En suma, la tonalidad afectiva de amar amar se muestra como una intuición a la vez intencional hacia el otro y sin un otro asignable –intuición intencional, pero sin un objeto intencional, intuición de corresponder, pero sin un concepto al que corresponder. La intuición que me proporciona la tonalidad afectiva de amar amar surge como exceso, pero se dispersa sin forma. Sigue siendo una intuición vaga, que torna vagabundo a mi amor por amar –moralmente voluble, pero sobre todo fenoménicamente incapaz de poner en escena algún otro identificable. Una intuición ciega, que no ve nunca a ningún otro. Saturada en sí misma, concede amar amar, sin mostrar nada.

Así la intuición –en la tonalidad afectiva del estado amoroso– se decide conforme a la resolución tomada por el amante, y ya que dicha resolución se produce siempre de antemano, se da antes de que el otro aparezca como tal, suponiendo que alguna vez aparezca. La intuición se revela siempre como ya dada al amante por sí mismo, en caso de que haya radicalizado la reducción erótica preguntándose “¿puedo amar, yo primero?”. A medida que progresa en la realización de esa reducción, la intuición provoca así por su decisión crecerá, para volverse, en el límite, una intuición saturante. Y tanto más saturante debido a que, en una larga primera etapa, vagabundea, difusa y privada de una significación cierta o meramente asignada. La tonalidad afectiva de estar efectivamente enamorado –alcanzando el estatuto de amante– no accede todavía a ninguna significación: el otro no interviene en ello. La intuición de amar se vuelve engeguecedora porque sólo depende del amante, que una vez más hace el amor primero. Pero esta vez su prioridad le cierra el horizonte.

§ 20. LA SIGNIFICACIÓN COMO ROSTRO

En cuanto amante, intento acceder al otro como a un fenómeno, que sería despejado entonces por la reducción erótica

radicalizada mediante la pregunta “¿puedo amar, yo primero?”. Pero la definición habitual del fenómeno no podría permanecer sin cambios precisamente en este caso. No puedo seguir sosteniendo simplemente que el fenómeno se muestra cuando una de mis significaciones intencionales se encuentra convalidada por una intuición, que llegaría a satisfacerla adecuadamente.

Esto sucede por dos razones. En primer lugar, porque en la reducción erótica radicalizada yo solo me decido a amar por anticipado y, como amo amar, provocho por mí mismo y sólo por mí la intuición (en este caso, la tonalidad afectiva amorosa). Esa auto-afección produce activamente, dentro de la misma inmanencia, vivencias intencionales que no pueden convalidar a nadie más que a mí mismo: mis vivencias amorosas sólo confirman mi estatuto de amante y el hecho de que hago el amor, pero no me vuelven visible ni accesible al otro a quien amo, suponiendo que verdaderamente ame a *uno*. La dificultad ya no consiste pues en confirmar por intuición (que eventualmente falta, pero que se me impone) una significación (siempre disponible para mi intencionalidad espontánea, aunque todavía vacía en sí misma), sino a la inversa en fijar una significación precisa para la intuición sobreabundante y vaga, que provoca la decisión de amar por anticipado; ya no se trata de convalidar una significación mediante una intuición, sino de convalidar una intuición inmanente y disponible mediante una significación ajena y autónoma.

De donde surge la segunda razón: esa significación debería convalidar mi intuición (mi decisión de amar amar) en el lugar del otro; la significación buscada debe ponerme de manifiesto al otro, fijando mi intuición, como un fenómeno de pleno derecho. Para permitirlo, no bastará con que la significación intente representarme al otro, puesto que lo rebajaría entonces al rango deshonesto de un objeto, que yo podría constituir a voluntad y modificar a placer. Será preciso que dicha significación me haga experimentar la alteridad radical del otro –ese otro y nadie más– mientras que la intuición vaga que produzco espontáneamente por mi decisión me lo impide y me deja amar (de hecho amar amar) sin un punto fijo. La significación ausente en este caso, sobre todo, no debe representarme al otro, sino que deberá concederme que perciba su alteridad. Como precisamente no experimento dicha alteridad en el avance de amar amar, deberé comprobarla con el advenimiento de la sig-

nificación en mí. ¿Cómo podría una significación hacerme sentir alguna vez la alteridad del otro, o más exactamente de ese otro insustituible? Sólo podría lograrlo si me adviene a partir de esa misma alteridad, si ya no surge como aquello en lo cual terminaría desembocando mi intencionalidad, sino como lo que me afecta desde otro lugar a partir de sí mismo. A título de significación provocada ya no por mi intencionalidad, sino por una contra-intencionalidad –irrefutable choque de la exterioridad que contradice mi finalidad, mi previsión y mi expectativa. Para que el otro se me manifieste como un fenómeno íntegro, no debo esperar el aporte de una intuición, sino el arribo de una significación que va a contradecir mi intención *con la suya*. Para ver al otro, no debo tratar de hacerlo aparecer como un fenómeno orientado conforme a mi centralidad; por el contrario, debo esperar que una significación nueva contrarreste las mías y me imponga así por primera vez una alteridad que trasciende incluso mi avance de amar amar. Para cualquier fenómeno común, mis significaciones previstas esperan la confirmación de las intuiciones todavía por venir. Para el otro, en el régimen de la reducción erótica, mi intuición sobreabundante pero vaga debe esperar todavía el advenimiento imprevisible de una significación que la fije.

Por lo tanto, al contrario que la intuición de amar amar, la significación del otro no me pertenecerá; me llegará desde otro lugar exterior por un advenimiento, cuya mera experimentación aportará la prueba de la alteridad. ¿Cómo podrá afectarme alguna vez una significación así, hasta el punto de conmoverme lo bastante profundamente como para asignar mi *ego* de amante a ese otro y a nadie más? De hecho, lo sé desde hace tiempo –desde que empecé a contemplar el rostro del otro. El rostro-de otro: se trata de una tautología, pues sólo el otro me impone un rostro y ningún rostro desemboca en una prueba que no sea la de la alteridad. ¿Qué muestra un rostro? Estrictamente hablando, no deja ver nada, al menos si uno esperaba ver intuitivamente algo visible nuevo, más fascinante o atrayente que el resto. El rostro no muestra en efecto nada más para ver que cualquier otra superficie en el mundo y, en cuanto fuente de intuiciones, no posee ningún privilegio frente a las demás partes del cuerpo humano, que también ofrecen una superficie, sensible, accesible a todos mis sentidos. También puedo ver sus contornos, tocar su película, oler su aroma, lamer su piel, inclu-

so escuchar su rumor, al igual que con cualquier cosa del mundo. ¿Qué hay de extraordinario en el rostro? Intuitivamente, nada. Y aun menos que nada, si pensamos que los ojos –sin lugar a dudas su característica más notable– no ofrecen sin embargo a la vista más que el vacío de las pupilas, por lo tanto nada de nada. El rostro no me suministra ninguna intuición nueva. ¿Me opone entonces su habla? No siempre, no necesariamente: a menudo su silencio basta para inmovilizarme. No obstante, detiene mi mirada y mi atención como ninguna otra cosa. Me retiene porque me opone precisamente el origen de la mirada que el otro posa sobre el mundo y, eventualmente, sobre mí.

Queda planteada esta hipótesis: el rostro del otro me atrae por la mirada que posa sobre mí, por la contra-intencionalidad que ejercen sus ojos, por un no-espectáculo y una no-intuición, por lo tanto quizás por una significación. ¿Pero cuál? Porque también podría prestarle una de mis propias significaciones –aquellas que evidentemente impongo a los objetos y a los entes del mundo; aunque también aquellas que mi intuición de amante, que ama amar por anticipado, despliega sin cesar en su divagación: el deseo, la espera, el sufrimiento, la felicidad, los celos, el odio, etc. Sin embargo, no podría tratarse de estas significaciones mías, puesto que al ser también productos de mi decisión espontánea, no me imponen nada desde otro lugar, sino que más bien se imponen al otro; con ellas lo cubriría y lo ocultaría o, peor aún, lo destruiría. En una palabra, si yo soy las significaciones que le impongo, puedo ignorarlo, utilizarlo, poseerlo –incluso matarlo. ¿Matarlo? Esta es precisamente la significación decisiva –porque no debo siquiera concebirla, porque se vuelve contra mí y porque me impone una prohibición, por ende una alteridad. Matarlo *es aquella* significación que no puedo imponerle sin que se vuelva contra mí y sin que su rostro no se me imponga como aquello que yo no podría producir ni contradecir. De hecho, empíricamente puedo matar ese rostro; por otra parte, no podría matar nada más que un rostro así, porque sólo él llama al asesinato y lo hace posible, al igual que el asesinato hace aún más visible el rostro. ¿Por qué? Porque en todo lo demás no se trata todavía de un asesinato: en cuanto al animal, por ejemplo, sólo se trata de hacer morir. ¿Por qué entonces en este caso y sólo en éste se trata de un asesinato? Porque sólo el rostro me expresa, hablando o en silencio: “No matarás.”

¿Con qué derecho y con qué autoridad me impone el rostro una significación semejante? Esta pregunta no admite respuesta ni la requiere, porque sólo importa *el hecho* de que me expresa precisamente esa significación. Se trata de un hecho, más imperioso que un hecho de razón, más formal incluso que un simple derecho. Porque un derecho sólo es válido si la fuerza lo ratifica en los hechos. Pero la significación “No matarás” sobrevive a la violación del derecho que contiene –puedo eventualmente matar, pero entonces me convierto en un asesino y lo seré para siempre. La conciencia y el arrepentimiento de ese asesinato podrán difuminarse –pero no el hecho irrevocable de que soy un asesino, un hecho que me marcará para siempre, en todas partes sobre la superficie de la tierra y a lo largo de todo mi tiempo. Todos los maquillajes de las excusas, las buenas razones y las ideologías no podrán hacer nada contra eso; nadie podrá eliminar nunca en mí el hecho del asesinato que cometí. El rostro me impone pues una significación, que se opone al imperio hasta ahora sin resistencia de mi *ego* –no debo someterme a él y cuando surge, no debo acudir allí. Con todo rigor, no habría que hablar del rostro del otro, ya que la alteridad del otro no se me impone sino cuando un rostro se opone a mí; en buena lógica, tampoco habría que hablar del rostro en general ni del otro en general, sino solamente de *ese* otro, designado por *ese* rostro –entendiendo que nunca considero un rostro universal o común, sino siempre *ese* rostro que me opone *esa* alteridad diciéndome que no lo mate, que no vaya hasta donde él se yergue.

El rostro se opone a mí; me impone así una significación. Y es una significación que no consiste más que en la prueba de su exterioridad, de su resistencia y de su trascendencia con respecto a mí. Pero si admito ese resultado (¿y cómo podría no admitirlo?), ¿no deberé también renunciar inevitablemente al horizonte del amor? Porque yo intento fenomenalizar al otro, pero a título de amante; procuro fijar mi intuición en una significación proveniente del otro por contra-intencionalidad, pero se trata de una intuición amorosa, la de amar amar; por cierto que intento acceder a la exterioridad del otro, pero siguiendo el avance emprendido dentro de la reducción erótica radicalizada. Pero la significación que surge de la exhortación “No matarás”, ¿no depende acaso estrictamente de la ética, y no de la erótica? ¿Cómo una significación ética podría fijar la intuición decididamente erótica del amante –la vaga intuición

de amar amar? O más gravemente, ¿no brinda acceso la ética a la significación del otro por medio de la universalidad del mandato, que excluye así la individuación que precisamente requiere el amante? Esos dos litigios –ética o erótica, universalidad o individuación– no han dejado de asediar al amante, que no se conquista a sí mismo más que procurando zanjarlos.

§ 21. – LA SIGNIFICACIÓN COMO JURAMENTO

Consideremos por el momento el punto en que el amante arriba al primer litigio. Señalemos de entrada que por más poderoso y legítimo que siga siendo el contenido estrictamente ético de la conminación “No matarás”, éste no agota por eso su significación. Pues entender el “No matarás” únicamente como una conminación (y la ética formal debe entenderlo así) implica remitirlo a aquel –en este caso, yo– que debe responder a ello y responder por ello; así, por una inversión imprevista, “No matarás” me determinaría primero a mí antes que al otro, cuya significación más propia sin embargo estaría ofreciendo. ¿No deberíamos entonces, en vez de entenderla dentro del horizonte ético, dejar que esa significación se despliegue como la pura exterioridad del otro y averiguar lo que quiere decir no para mí, a quien es debida evidentemente, sino más bien acerca del otro, que me reconoce en ella? En efecto, ¿cómo me afecta esa significación, si no es como el advenimiento puro de una exterioridad, mediante una contraintencionalidad que me mantiene a una mayor distancia en la medida en que más me impresiona? La conminación “No matarás” significa –me significa– que no puedo ir hasta donde surge, excepto matando esa exterioridad. Significa la exterioridad pura, que como amante yo buscaba al emprender el avance de amar (amar) primero. En cuanto exterioridad pura, no contradice pues la reducción erótica radicalizada, sino que fija su intuición amorosa que hasta entonces era vaga. Al oír “No matarás” puedo y debo entender, a título de amante, “No me toques”: no avances hasta donde yo surjo, porque hollarías un suelo que debe permanecer intacto para que yo aparezca; el sitio en que estoy debe permanecer intocable, no asimilable, cerrado a ti para que siga

resultándote abierta mi exterioridad –la única que fijará tu intuición y te hará visible un fenómeno de pleno derecho. El fenómeno que une tu intuición inmanente con mi significación definitivamente distante nace de tu retirada ante mi avance. El fenómeno erótico que puedes ver sólo se te aparecerá si fijas en esa significación intacta el acrecentamiento de tu intuición de amar amar. Sólo lo percibirás si no te apoderas de él, si no lo matas, y por lo tanto si no lo tocas en primer lugar.

Descubro que me hallo en una situación radicalmente nueva. Pero no se trata de una novedad psicológica (después de todo, encontrarse con el otro, si eso fuera posible, implicaría sin duda una dualidad semejante en la distancia), sino de una novedad fenomenológica. La reducción erótica termina finalmente planteando una sola pregunta (que abarca tanto “¿me aman desde otro lugar?” como “¿puedo amar, yo primero?”): se trata de saber si ese otro se me puede manifestar con pleno derecho, es decir, *a partir de sí mismo*. Ya puedo entrever la respuesta: el fenómeno del otro, siguiendo el hilo conductor de la reducción erótica, se distingue de cualquier otro en que sus dos aspectos –la intuición y la significación– no pertenecen igualmente a mi propia esfera egológica. Por cierto, lo mismo parece ocurrir en todos los demás fenómenos, donde la intuición (categorial, esencial o empírica) me llega desde el exterior para completar (en parte o adecuadamente) una significación que ya se encuentra dada. Pero en este caso no se trata de esa exterioridad simple, que finalmente nunca pone en cuestión el señorío de mi *ego*, el único constitutivo en última instancia. En este caso, me alcanza una exterioridad originaria en otro sentido, que se distingue por rasgos absolutamente nuevos.

En primer lugar, la exterioridad ya no se realiza con la intuición, dado que el amante la suscita a discreción mediante su decisión de amar amar; pues la tonalidad afectiva amorosa, producida así por mí, sigue siendo vaga, sin un punto donde fijarse; implica y libera en mí una alteridad, pero la mantiene aún indeterminada –alteridad puramente negativa, exterioridad ilimitada, pero potencial, y siempre anónima.

En segundo lugar, la exterioridad proviene en cambio, en este único caso, de la significación, que sólo un otro determinado, preciso y único puede imponerme al enfrentarme a la distancia en la cual no debo intentar tocarlo ni investirlo.

En tercer lugar, la exterioridad de esa significación, aunque confirmada por una intuición adecuada, no me ofrece la evidencia de objeto alguno: la trascendencia no deriva en este caso de la objetividad, porque no pertenece al mundo ni se presta a la más mínima constitución; por cierto que se da, pero de un modo no mundano ni objetivo; se da a partir de sí misma, de acuerdo a una contra-intencionalidad.

En cuarto lugar, la exterioridad indica su iniciativa tomando la palabra; el surgimiento de la palabra, cuando quiere, como quiere, a quien quiera, despliega una autoridad sin parangón con el lenguaje que pone en funcionamiento sus contenidos, su sentido y sus reglas; el lenguaje puede volver a ser un objeto, pero no la palabra en tanto que palabra tomada por el otro, y que puede retirarla.

En todos esos rasgos, la significación señala que se me impone como proveniente del otro debido a que *se da en cuanto puede no darse*. Sólo la recibo porque prefiere darse y porque surge desde el fondo de otro lugar (que estoy esperando a partir de la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?”) que ni siquiera puedo pensar en producir, ni provocar, ni tampoco invocar. La significación no me llega en este caso, como en todos los demás fenómenos, desde el fondo de lo no visto, por lo tanto del mundo y de su apertura original; viene a mí, cuando consiente en ponerse en marcha, de otro mundo –ni siquiera de un mundo, sino desde un otro más exterior a mí que cualquier mundo, porque también define uno (e incluso, en adelante, es el primero en hacerlo). En el fenómeno erótico, no se trata solamente de una inversión de la relación entre intuición y significación, sino de la donación de una significación inconstituible, imprevisible y absolutamente exterior a mi intuición de amante (amar amar por anticipado), de parte de un *ego* que me toma porque yo no lo he previsto, porque no puedo esperararlo y porque nunca lo comprenderé. El fenómeno amoroso no se constituye a partir del *ego* que soy; surge por sí mismo al entrecruzar en sí al amante (yo, que renunció al estatuto de *ego* autárquico y aportó mi intuición) y al otro (que impone su significación al oponer su distancia). El fenómeno erótico no sólo aparece como algo común a él y a mí y sin un polo egoico único, sino que sólo aparece en ese entrecruzamiento. *Fenómeno cruzado*.

Para que semejante fenómeno cruzado se realice, es preciso que la significación dada por una contra-intencionalidad no le

falte a mi intuición. ¿Cómo se da esa significación? Seguramente, no por una intuición en que yo debiera ver algo real –lo que el otro por definición nunca podría ser. La significación del otro se da por el contrario sin que nunca se vuelva una cosa disponible, sino en la medida en que accede a abandonarse, en la medida en que se da cuando puede no darse. Se da diciendo que se da, *como si se diera y en tanto que puede no darse*. El otro no puede dar su significación por sí mismo más que diciéndome, con palabras o en silencio, “aquí estoy yo, tu significación” no sólo en el tiempo, sino por un tiempo que me fija –por ende un tiempo sin demora, ni restricción ni límites asignables. La significación sólo se me impone si se da sin prever que sea recogida, por lo tanto se da entregándose sin condición ni devolución ni prescripción. “¡Aquí estoy!” sólo le brinda una significación a mi intuición erótica atreviéndose a querer darse sin reservas, sin retorno –para siempre. El otro no solamente debe entonces decirme “¡Aquí estoy!” en el momento, también debe prometerlo para todo momento venidero. No debe decirme la significación, debe prometermela. La significación, la única que le permite a mi intuición que haga aparecer el fenómeno del otro para mí, surge como un *juramento* –o sigue faltando.

Porque sólo ese juramento permite poner finalmente en escena el fenómeno erótico completo: en adelante la intuición, que se despliega en la inmanencia del amante en situación de reducción radicalizada, se adhiere a la significación que le asigna el rostro del otro. Así se constituye un fenómeno acabado, que ofrece pues dos características excepcionales en comparación con la mayoría de los demás. En primer lugar, esa nueva clase de trascendencia no le confiere al fenómeno su intuición de realización, sino su significación. Por otro lado, lo que trasciende la inmanencia de mi *ego* ya no remite a una región del mundo, sino también a un *ego*, supuestamente del otro; ese fenómeno sin equivalente ya no se efectúa entre un *ego* y el mundo, sino entre dos *ego* fuera del mundo. ¿Debemos seguir hablando todavía de *un* fenómeno? ¿Qué pone de manifiesto, si no es solamente que yo no controlo la significación (la faz noemática), sino que además lo enmarcan dos *ego* y le confieren de alguna manera dos intuiciones diferentes (dos noesis concurrentes)? Formalmente, sólo parece haber una respuesta posible: ninguno de los dos *ego* puede ver al otro en el sentido estricto de recibir

su intuición como la de un fenómeno del mundo, para completar la significación que anteriormente haya fijado –como si el otro confirmara intuitivamente el alcance intencional que yo habría asumido antes y, eventualmente, sin él; cada *ego* en este caso debe intentar fijar su intuición erótica, inmanente y desplegada por anticipado, sobre una significación recibida del otro. El fenómeno erótico común no consistirá pues en una nueva visibilidad o un espectáculo común; ya que dos intuiciones de origen opuesto e irreductibles entran en juego y a cada uno de ambos *ego* le parecerá un fenómeno diferente, colmado por una intuición diferente y que presenta otra visibilidad (precisamente el *ego* visible, que invierte al *ego* vidente).

El fenómeno común consistirá, en cambio, en la significación única a la que van a adherirse dos intuiciones –porque cada uno de los *ego* le asegura por juramento al otro una significación única, “¡Aquí estoy!”. Por supuesto, el otro no se me aparece como un espectáculo inmediatamente visible (retornaría así al rango de objeto), sino en tanto que se presta a la función de una significación, que fija y dispone al fin mi intuición erótica. Y recíprocamente, no aparezco ante un eventual otro sino prestándome a la función de significación, que asignará su intuición erótica hasta entonces vaga a un sitio fenoménico fijo. Ambos *ego* se realizan como amantes y hacen que aparezcan mutuamente sus fenómenos respectivos, aunque no por cierto conforme a una lógica imaginaria y unificadora –intercambiando o compartiendo una intuición común– que aboliría la distancia entre ambos, sino asegurándose recíprocamente una significación que viene de otro lugar –prestándose al juego de un intercambio cruzado de significaciones, consagrando así decididamente la distancia en ellos.

¿Debemos seguir hablando de un fenómeno común o más bien de dos fenómenos distintos? Ni lo uno ni lo otro, se trata de un *fenómeno cruzado*, de doble entrada –dos intuiciones fijadas por una sola significación. Una sola por cierto, no dos; pues cada uno de los dos *ego* se presta a la misma operación y se da como una misma significación, “¡Aquí estoy!”. En efecto, ninguno de los *ego* pretende describirse empíricamente como un *yo* dotado de tales y cuales propiedades, sino que procura reducirse a la simple aserción “¡Aquí estoy!”. Cada uno de los *ego* le asegura al otro la misma significación única –la que mi intuición erótica

inmanente requiere y a la cual me presto al asegurar por juramento, "¡Aquí estoy!". Los dos *ego* no se reúnen en una intuición común directamente visible, sino en una significación común indirectamente planteada como fenomenalidad por dos intuiciones irreductibles. Es un solo fenómeno, porque hay una sola significación; pero sin embargo es un fenómeno de doble entrada, porque se manifiesta de acuerdo a dos intuiciones.

El amante ve entonces en verdad el único fenómeno, que ama y que lo ama, gracias a ese juramento.

LA CARNE QUE SE EXCITA

§ 22. LA INDIVIDUALIDAD

Yo, el amante, veo un fenómeno único, que amo y que me ama, porque comparto su única significación con el otro, de manera que cada uno de nosotros colma el idéntico y común "¡Aquí estoy!" con una intuición, que le sigue siendo propia, insustituible —el acto mismo del juramento, que cada uno efectúa en primera persona. Prometo exactamente lo que el otro me promete y nuestros dos juramentos van a superponerse sin desbordarse uno al otro, para llegar a ser sólo uno. En efecto, pueden corroborarse y fundirse con exactitud, sin enmarañarse ni difuminarse, puesto que su única significación sigue siendo puramente formal: no consiste sino en la posición o más bien la exposición del *ego*, que se pone a disposición del otro —una especie de pasaje del nominativo a un vocativo en primera persona, donde me dejo convocar por el otro, que a partir de allí aparece como el dativo al que me destino. Al pronunciar "¡Aquí estoy!", paso primero del estatuto del *ego* nominativo al estatuto de quien se deja llamar y convocar en el vocativo ("¿Yo? Estoy aquí, *hic*"); o más bien me expongo en adelante a tu punto de vista distinto que el mío y mi lugar se define con relación al tuyo ("Estoy allí, *illic*"). Pero reconozco sobre todo el privilegio del otro, considerado ahora como el polo de mi exposición y mi punto de referencia; lo acepto así como aquel a quien me refiero

—el destinatario de mi juramento, originariamente en dativo. Originariamente indica que ya no soy en primer lugar un *ego*, que luego tomaría en cuenta al otro, sino que surjo de entrada como un amante en desequilibrio hacia adelante (el avance), un “¡Aquí estoy!” primitivo —mientras que el otro no es para nada un objeto supuesto por mi intencionalidad, sino que se impone como destinatario primitivo (dativo) de mi exposición. Él y yo nacemos, renacemos incluso (la reducción erótica anula un mundo y crea una intriga) como amante y amado —y recíprocamente, porque él también soporta la misma conversión.

No obstante, se vislumbra una dificultad. No se trata de que el fenómeno amoroso sea compartido, pues el hecho de que dos intuiciones corroboren una sola significación atestigua precisamente el privilegio de dicho fenómeno: hacer visible la comunión de una dualidad. Se trata de su significación común, que sigue siendo completamente indeterminada; y que incluso debe seguirlo siendo, porque sólo se vuelve común en tanto que formal, vacía de hecho: “¡Aquí estoy!” como tal no significa nada y no tiene ningún sentido, mientras un actor no lo realice; sólo a partir de ese acto, un “yo” real fijará en un “aquí” real un enunciado hasta entonces sin inspiración ni localización. “¡Aquí estoy!” no enuncia nada en sí, antes bien vale como un simple deíctico, aplicable a todo y que no implica nada; depende de la realización de un amante posible y, aun en tal caso, sigue siendo una simple expresión ocasionalmente significativa. Sin la ocasión de un amante efectivo, “¡Aquí estoy!” todavía no expresa significación alguna. Por consiguiente, se vuelve problemático que sea compartida por el amante y el amado (yo y el otro). No estamos tan perfectamente de acuerdo sobre esa significación sino porque sigue siendo no solamente ocasional, sino esencialmente vacía, abstraída de todo contenido formulable. Al decirle “¡Aquí estoy!” al otro, no le digo nada, aun cuando eventualmente le asegure algo —mi persona. Y para asegurar sobre su persona a un otro distinto, cualquier otro amante podría igualmente efectuar esa misma expresión sin expresar ninguna otra significación más que yo. La abstracción del puro “¡Aquí estoy!” va acompañada de su universalidad y vuelve a caer en la aporía de todo imperativo categórico —“Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda ser también válida al mismo tiempo como principio de una legis-

lación universal”: no importa quien pueda y deba realizarlo a propósito de cualquier acción, precisamente porque no le dice nada a nadie. De modo que mi juramento de amante no coincidiría exactamente con el juramento del otro sino porque en sí no significa nada y vale entonces para todos y cada uno.

La fuerza de tal objeción obedece al carácter supuestamente abstracto y vacío de la expresión “¡Aquí estoy!”, simple deíctico que sólo tendría una significación ocasional, cuando la profiere un *ego*, suponiendo que un *ego* universal y trascendental pueda realizar alguna cosa. Pero en cambio si el amante del juramento no se confundiera con el *ego* trascendental y universal, esa misma objeción perdería todo sustento. Y no solamente el amante no se confunde con el *ego* (ni empírico ni trascendental), sino que se le opone frontalmente: “¡Aquí estoy!” no pone en juego a ningún *ego* semejante, sino al amante en tanto que radicalmente individualizado e insustituible. Sin retomar ahora todos los análisis anteriores, para reponer una significación de pleno derecho en “¡Aquí estoy!”, bastará con establecer la individuación radical de quien lo dice, el amante.

El amante se individualiza en primer lugar por *el deseo*, o más bien por *su* deseo propio y de nadie más. En efecto, a menos que obedezca a necesidades naturales y fisiológicas (pues entonces se trataría de una mera necesidad), el deseo no puede universalizarse para aplicarse a mí y a cualquiera; nada me pertenece más que aquello que deseo, porque *eso* me falta; y lo que me falta me define más íntimamente que todo lo que poseo, pues lo que poseo sigue siendo exterior a mí y lo que me falta me habita; de manera que puedo intercambiar lo que poseo, pero no la falta que me posee el corazón*. Y más que cualquier otro, el amante sólo desea aquello que ha decidido desear, o más bien aquello que lo ha decidido, como amante, a desear; ya que el deseo, sin duda porque se basa en la falta de lo deseado, se declara tanto más poderosamente en la medida en que estalla sin argumento, e incluso sin razón; nace en el amante mucho antes de las explicaciones y las justificaciones, porque surge de la falta misma, mediante un trabajo de lo negativo y de acuerdo a la indispensable ausencia de lo que desea. Surgido de la pura falta del otro, el deseo del

* Una traducción menos literal diría “la falta que ocupa mi interior” [T.].

amante lo afecta sin que él misma sepa verdaderamente por qué, ni por quién –y eso mismo lo individualiza profundamente. Me convierto en mí mismo y me reconozco en mi singularidad cuando descubro y admito finalmente lo que deseo; sólo eso me manifiesta mi centro más secreto –lo que me faltaba y me sigue faltando, aquello cuya clara ausencia concentraba desde hace tiempo mi oscura presencia ante mí mismo. Mi deseo me dice a mí mismo mostrándome aquello que me excita. Reconozco sin falta ese momento en que el deseo me fija en mí mismo al fijar mi mirada en un otro determinado –se trata del momento en que, al descubrir un rostro, una voz o una silueta, me confieso *in petto* que “esta vez me toca a mí”; en el sentido en que he podido decírmelo cuando al final una carrera parece ganada o bien inmediatamente antes de un golpe sucio (un puñetazo, un disparo); en ese momento, realizo el acto en que voy a convertirme, me convierto, mejor dicho, ya me he convertido en el amante de ese otro; en ese instante, el otro se vuelve para mí una cuestión personal y me parece diferente a todos los demás, reservado para mí y yo para él; lo que me destina a él y me individualiza por él; lo que me asigna a mí mismo afectándome a él. Reconozco ese instante por un indicio ya mencionado (§ 19): se trata del instante en que me digo que *no estoy todavía* enamorado, que todavía controlo mi deseo, que acudo porque quiero, y otras mentiras en las que por otra parte ya no creo verdaderamente. En ese instante, en que precisamente es demasiado tarde, en que ya está hecho, en que soy hecho por el otro y por mi deseo –ya no soy el mismo, por lo tanto soy al fin yo mismo, individualizado sin retorno.

El amante se individualiza también por *la eternidad*, o al menos por el deseo de eternidad. Consideremos un hecho de la experiencia. En el momento de intentar proferir un casi indecible (§ 19) “Te amo” con los ojos abiertos y a la cara, o bien que se lo haga con los brazos estrechados sobre el otro y los ojos a punto de cerrarse por la fuerza del deseo, le hace falta al amante tanto como al amado, aunque sólo fuera por un instante y tras una serie abultada de “otras veces”, la convicción o al menos la apariencia, y hasta la ilusión voluntaria de la convicción de que, esta vez sí es la buena, de que esta vez estará bien y para siempre. En el momento de amar, el amante no puede creer lo que dice y lo que hace sino bajo un cierto aspecto de eternidad. O en rigor, una

eternidad instantánea, sin promesa de durar, pero sin embargo una eternidad de intención. Al amante tanto como al amado le hace falta al menos la posible convicción de que esa vez ama para siempre, irreversiblemente, de una vez por todas. Para el amante, hacer el amor implica por definición la irreversibilidad (como en metafísica la esencia de Dios implica su existencia).

Lo que se confirma *a contrario*: decir “Te amo por un instante, provisoriamente” significa “No te amo en absoluto” y no efectúa más que una contradicción performativa. Hacer el amor por un tiempo equivale a no hacer el amor, a no ser amante. Por supuesto, bien puedo decir “Te amo” dudando claramente de poder (y de querer poder) amar para siempre, incluso casi con la certeza de desfallecer dentro de poco; pero nunca puedo decirlo sin mantener al menos una ínfima posibilidad (es decir, una posibilidad a secas) de que esta vez sí amaré para siempre, de una vez por todas. Sin esa posibilidad, por mínima que se quiera, no solamente que no podría imaginarme psicológicamente que hago el amor, mucho menos hacerlo efectivamente, sino que de hecho me condenaría a mentir. Y esa mentira no sólo va a decepcionar al otro (que tal vez no se haga ilusiones y no pida tanto), sino que sobre todo va a privarnos a ambos de hacer el amor. Vamos a poder charlar y, si todo va bien (o mal), copular, pero no haremos con ello el amor. Porque ninguno de nosotros efectuará la reducción erótica ni alcanzará la condición de amante. La cuestión misma del amor desaparecerá. Por el contrario, si persiste una posibilidad de eternidad por tenue que fuera, incluso la desaparición ulterior del “Te amo” no abolirá lo que se cumplió una vez —hemos hecho el amor como amantes. Y permanecerá para siempre lo que una vez fue efectivamente una reducción erótica, convalidada por un juramento. La pena, la nostalgia, la complacencia del recuerdo obtienen su legitimidad y su dignidad de que verdaderamente pude decir (quizás sin realizarlo, pero no obstante verdaderamente) “Te amo de una vez por todas”. La promesa de eternidad protege incluso a los amantes que no han podido sostenerla y les asegura de una vez por todas la condición de amantes.

Se cumple así de todas maneras, tanto en el éxito como en el fracaso, el juramento. Lo que ha sido dicho nunca podrá no haber sido dicho. De donde se deduce la individuación del amante. En primer lugar, porque lo ha perdido al pretender arriesgarse a

amar de una vez por todas; al intentar hacer el amor de una vez por todas, aunque sólo fuera un instante, ya realicé esa unicidad temporal, separé el tiempo que no pasa del tiempo que pasa, erigí lo irremediable en el tiempo; lo que una vez fue dicho de una vez por todas no puede deshacerse ni denegarse. He marcado en el tiempo, aunque sólo fuera por un tiempo, un momento eterno, que sólo me pertenece a mí, que sólo ocurrió por mí y para mí y que por lo tanto me individualiza de una vez por todas. De una vez por todas –haberlo dicho basta para herirme con una herida que me marca para siempre y me entrega a mí mismo.

El amante, finalmente, se individualiza por *la pasividad*. Esa pasividad resume de hecho todo el impacto que el otro ejerce en mí, el amante; un impacto en que no sólo recibo lo que me da, sino a mí mismo recibéndolo. Como amante, me dejo estampar el sello de lo que me adviene a tal punto que al recibirlo como la marca del otro, también me recibo a mí mismo. No me individualizo yo mismo por una afirmación o reflexión mía sobre mí, sino por procuración –por la atención que el otro me presta al afectarme y que me hace nacer de ese mismo afecto. Como amante, me individualiza pues bajo la potencia de una triple pasividad, cuyos tres impactos se suman y se profundizan. La primera pasividad es obvia: el juramento (la significación del fenómeno amoroso) me hace depender evidentemente del otro. En efecto, sólo su respuesta “¡Aquí estoy!” convalida mi propio “¡Aquí estoy!”; porque mi anticipación en proferirlo primero y sin seguridad seguiría siendo una veleidad vaga, indecisa y atascada dentro de mi propia esfera si el otro no la ratificara como su propia significación también, por ende como nuestra significación común. La significación de mi fenómeno amoroso sólo me llega en verdad cuando la recibo, de otro modo todavía proveniría de mí, ciertamente por anticipado, pero siempre sólo de mí. No me aparezco pues como amante sino cuando mi propio avance es recibido con la más íntima exterioridad.

Ese primer choque encubre una segunda pasividad, más antigua: el avance mismo. Pues justamente porque el avance no me abría todavía el fenómeno del otro, cuya significación aún faltaba, al menos abría la compuerta de la intuición: yo, por mí mismo, ya amaba con una intuición aún sin referencia, pero sin embargo vertida. Esa intuición, sostenida por la decisión de amar

como si pudiera hacerlo, es decir, por la seguridad a secas de amar amar, me ponía claramente al descubierto y me exponía sin retorno a lo que yo ignoraba, aun sabiendo ciertamente que no me pertenecía. Por más que mi intuición erótica –amar amar, amar *como si*– no tuviera una intencionalidad fijada, no dejaba de desplegar una intencionalidad efectiva, aunque ciega. Amar sin saber a quién amo sigue siendo amar y saber que amo. Ese saber sin nada sabido ni visto avanzaba ya hacia el otro bajo el influjo de su ausencia. Ese avance desencadena una intuición aún más radicalmente pasiva en la medida en que, incluso siendo mía y autónoma, se despliega en mí sin mí –me decido enamorado y, ya demasiado tarde, me encuentro enamorado sin saber ni controlar nada más. Estoy preso en mi juego –con un desprendimiento aún más alienante en la medida en que no sé siquiera quién, ni qué significación, ni qué rostro me apresa, ni sobre todo si un juramento me revelará alguna vez la efectividad de algún otro. La intuición me afecta con una alteridad desconcertante, que me llega sin que todavía haya ningún otro.

Esta pasividad más oscura impone finalmente la última: asumir riesgos. El avance me hace pasar de la pregunta “¿Me aman?” a la pregunta “¿Puedo amar, yo primero?”; nadie puede hacer esa inversión en mi lugar, no puedo decidirme a ello por interpósita persona y no puedo encomendarle a nadie que lo efectúe por mí; de otro modo, el amante sería él y no yo. El avance se realiza en primera persona o no se realiza; me revela pues ante mí mismo porque me hace arriesgarme a mí mismo. El riesgo consiste en deshacerme de la actividad de un *ego*, que se plantearía mediante su identidad consigo, su representación de sí mismo, su exigencia de amarse a sí mismo o de hacerse amar por sí mismo, a fin de convertirme en amante sin garantía de devolución: amar sin saberse amado, hacerse reconocer sin que uno mismo conozca nada. El avance me hace avanzar en terreno descubierto sin reciprocidad; y definitivamente, porque así como la intuición seguirá siendo mía y solitaria (amar amar, decidir amar *como si*), del mismo modo mi juramento seguirá siendo mío, y por ende solitario; sin duda que un juramento del otro podrá convalidar el mío; por cierto que esos juramentos se cruzarán, se agregarán y, en el mejor de los casos, coincidirán, pero no se equilibrarán, no se compensarán y no devolverán nuestros avances. Los juramentos sólo an-

helan prolongar todo el tiempo que sea posible nuestro desequilibrio hacia adelante. El amor más seguro sigue siendo el más arriesgado, con un riesgo seguro como el que ha tomado –de común acuerdo. Esa pasividad compartida nos individualiza como dos náufragos, nadando sobre el mismo resto, entre dos aguas.

A partir de allí, sé quién ama en mí –aquel a quien eso le ocurre en primera persona y de una vez por todas. Amaré, eventualmente seré amado en la medida en que reconozca esa pasividad de los orígenes y en tanto que, lejos de resistirme a ello, la acompañe con mis menores movimientos.

§ 23. MI CARNE Y LA SUYA

La pasividad me constituye en la medida en que me hace volverme un amante. Pero, ¿cómo lo logra si sólo se trata de la pasividad en el sentido usual –la ausencia o el reverso de la actividad? Porque mi pasividad de amante no tiene evidentemente nada en común con la inercia del mineral, que no reacciona dado que no siente nada; ni tampoco con la pasividad de lo animado, que sólo reacciona a excitaciones programadas, dado que siente pobremente. Debe tratarse de una pasividad totalmente distinta, inédita y que superando las necesidades orgánicas, fisiológicas e incluso perceptivas inviste todo lo que soy, en tanto que soy el único que puede amar (y también odiar).

Semejante pasividad depende claramente del fenómeno de la carne (§ 7). Ya que sólo la carne o más bien *mi* carne –no tengo una carne, soy mi carne, que coincide absolutamente conmigo– me destina a mí mismo y me entrega como tal mi individualidad radicalmente recibida. Alcanza esto (más exactamente, yo alcanzo el hilo conductor de mi carne) en virtud de sus dos privilegios, que en primera instancia podría parecer que se contradicen y cuya coherencia habrá entonces que restablecer. En tanto que carne, tomo cuerpo en el mundo; me vuelvo lo bastante expuesto como para que las cosas del mundo me dominen, de manera que me hacen sentir, experimentar y hasta padecer su influjo y su presencia. No es que yo me ubique entre las cosas del mundo para tener allí mi rango como una más, encajada entre las otras y que sim-

plemente formaría parte de ellas; no me inserto en el ejército de las cosas, me expongo a él porque lo enfrento; no me vuelvo una cosa del mundo, sino que les cedo a las cosas del mundo el derecho de afectarme y reducirme a mi pasividad. ¿A qué pasividad? No por cierto a la de las cosas —que además no tienen acceso a ella; ¿cómo unas cosas inertes podrían afectarme y actuar sobre mí? ¿Cómo las cosas sin carne podrían suscitar aquello de lo que carecen absolutamente, una carne en mí?

A partir de allí, todo se invierte: hay que admitir que las cosas, en tanto que cuerpos, no pueden en principio afectarme, porque incluso en movimiento y dentro de un juego de fuerzas siguen siendo enteramente inertes e insensibles. El fuego no quema ni calienta nada —salvo a mí que soy el único que lo siento; el agua no cubre ni refresca nada, sino únicamente a mí que la siento; la tierra no sostiene ni sepulta nada, sino únicamente a mí que la experimento; el aire no despierta ni levanta nada más que a mí, que solo me abandono a ello. De hecho, las cosas del mundo no me afectan sencillamente en cuanto tales, ni me hacen sentir nada por sí mismas —por la simple y radical razón de que no se sienten a sí mismas ni experimentan nada como su acción. Su supuesta actividad sólo se hace sentir si (y sólo si) sus fuerzas y movimientos, en lugar de funcionar con otras cosas igualmente inertes e insensibles, se refieren a un cuerpo particular, único y sin una medida común con ellas —el mío. Porque mi cuerpo, que es preciso denominar físico pues se expone desnudo a las cosas de la naturaleza, goza ante todo del privilegio excepcional de sentir las, mientras que ellas no sienten nunca nada, y sobre todo no se sienten a sí mismas. Tales cosas, por activas que sean, siguen siendo inertes —en el sentido en que un cuerpo inerte no se transforma, no metaboliza, no explota. Sólo mi cuerpo, debido a (o ya) que se expone físicamente a las cosas, no permanece inerte como ellas, sino que las siente. Las siente porque ese cuerpo, el único entre todos los cuerpos, tiene el estatuto de la carne. En tanto que carne, siente lo que él no es y cuya fuerza, cuyo empuje, en suma, cuya presencia, por esa sola condición, puede afectarlo. Las cosas del mundo pueden actuar unas sobre las otras, sin embargo no pueden tocarse, ni destruirse, ni engendrarse, ni afectarse, porque ninguna de ellas siente a ninguna otra. Sólo una carne siente lo que difiere de ella. Sólo ella toca, se acerca y se aleja de otra cosa,

sufre o goza con ella, es afectada y responde a ello, porque sólo ella siente. La supuesta acción de las cosas sobre mí no aparecería nunca sin ese privilegio de dejarme afectar, y por ende sin mi sensibilidad, sin mi carne. En una palabra, las cosas no actúan sobre mí, porque su misma acción es antes resultado de mi pasividad, que la vuelve originariamente posible. Mi pasividad provoca su actividad, no a la inversa. Mi carne ofrece pues el único cuerpo físico que tiene el privilegio de sentir otra cosa (otro cuerpo) distinto de sí.

¿Cómo concebir ese privilegio inaudito? En contra de lo que sugiere la actitud natural con su buen sentido, no sentiría nada más (que a mí) si no pudiera primero sentirme yo mismo, experimentarme, con un reflujo más original que la ola que parece ser su resultado, pero que de hecho lo anuncia y de inmediato se deja aspirar por él: sólo la auto-afección torna posible la hétero-afección. No siento las cosas del mundo sino porque, primero, me percibo yo mismo en mí mismo. El sentido del tacto ilustra ejemplarmente este retorno, puesto que mi mano, que puede tocar por sí sola otra cosa (y no meramente entrar en contacto con ella), no la toca precisamente sino porque siente que la toca; y sólo siente que la toca al sentirse tocándola, por lo tanto, sintiéndose a sí misma al mismo tiempo que aquello que siente. De pronto, en un solo movimiento del pensamiento, mi mano siente la cosa y a sí misma sintiéndola; y si opone uno de sus dedos a los demás, siente finalmente su carne sintiendo su propia carne que siente. No hay carne en el mundo (el mundo se define justamente por su ausencia radical de carne), pero no hay mundo sino con una carne que lo siente —una sola carne, la mía. Mi carne rodea, recubre, protege y entreabre el mundo —no a la inversa. Cuanto más siente mi carne, y por lo tanto se experimenta a sí misma, más se abre el mundo. La interioridad de la carne condiciona la exterioridad del mundo, lejos de oponerse a ella, porque la auto-afección es lo único que hace posible la hétero-afección, que crece a su medida. Así se despliega mi pasividad, al ritmo de una actividad más secreta y originaria que todos los movimientos y los impulsos de los cuerpos inertes. Así se efectúa mi individuación, a la medida de lo que siente mi carne, que cuenta la historia del mundo a través del prisma y la historicidad de su propia afección por sí misma. Siento el mundo según como yo me experimente, y

éste surge de acuerdo a como yo me individualice en la memoria de mis afecciones. Así accedo a mi pasividad inconmensurable, sin igual.

¿Alcanza sin embargo esa pasividad pensada para definir en mí al amante? No, ya que todavía no actúa sino con cosas inertes o con mi propia carne. Y lo propio del amante es que nace por y para el otro, frente al cual prometo “¡Aquí estoy!” y que a su vez me contesta lo mismo. Ahora habría que describir entonces cómo mi carne puede sentir la carne del otro y sobre todo cómo me siento yo mismo al hacerlo. La dificultad no se refiere más a la sensación de alteridad. Por la prueba de mi carne en el mundo, ya sabemos que la hétero-afección se da junto con la auto-afección y que, lejos de oponerse, se entrecruzan de común acuerdo. La verdadera dificultad no reside ya en el acceso de mi carne a otras cosas del mundo, inertes e insensibles, sino a otra carne, tal como el otro la siente porque se experimenta a sí mismo. ¿Cómo podré sentir alguna vez no algo meramente hecho sensible por mi carne, sino el sentir de esa otra carne, que para nada es una cosa, sino un sí mismo íntegro experimentándose a su vez? Por principio, sé al menos esto: nunca podré sentir ese mismo sentir directamente *en* mi propia carne; porque si lo sintiera por algún tipo de fusión, reduciría de inmediato ese sentir al rango de una mera sensación entre otras, por lo tanto una cosa del mundo, y dejaría escapar la carne como tal; o bien, si por una hipótesis absurda (una comunicación de los idiomas) yo sintiera ese raro sentir en que el otro se percibe, me identificaría absolutamente con él y su carne se confundiría con la mía, por lo tanto desaparecería en cuanto otro. Descartadas esas dos aporías, ¿qué puedo esperar sentir de otra carne? ¿Qué camino seguir para sentir la carne donde el otro se experimenta a sí mismo? De hecho, tal vez no haya evaluado aún todo lo que puede hacer mi carne; pues hasta ahora sólo pensé y experimenté mi sentir y mi comprobar originarios dentro del horizonte de la percepción, como resultaba conveniente para experimentar las cosas del mundo. Pero desde el momento en que se trata de sentir y constatar en mi carne no más cosas, sino otra carne, no queda ya ninguna cosa que percibir y la carne puede exponerse sin mediaciones, inmediatamente a una carne. Y la carne que se expone a otra carne, sin cosa, sin ente, sin ningún intermediario, se muestra desnuda –franqueza total de una carne

a otra. Esa modificación de la carne, que pasa de su función perceptiva a su fenomenalidad desnuda, erotiza mi carne y radicaliza así la reducción erótica.

¿Cómo se desnuda la carne? Evidentemente, la cuestión se plantea primero ante la carne ajena –en efecto, sólo puedo desear un fenómeno que puedo ver y no puedo ver más que otra carne, una carne distinta de la mía (que de hecho nunca puedo ver). Pero en seguida surge una dificultad: al ver otra carne, todavía estoy viendo algo, por lo tanto un cuerpo físico, un ente, a menudo ya un objeto. El mero hecho de desnudarlo –quitando la última vestimenta como la última pantalla– no cambia nada; por el contrario, la última superficie (la epidermis) puede volver a convertirse de inmediato en la superficie misma de un objeto, que anula toda fenomenalidad de la carne. Así la desnudez médica, lejos de manifestarme como carne, me transforma en objeto de examen, mensurable en todos sus cortes, diagnosticable como una máquina física, un metabolismo químico, un consumidor económico, etc.; desnudado por una revisión o un examen clínico, no solamente no aparezco como carne, sino que aparezco más que nunca como objeto. Y tampoco la cirugía desnuda nada, sino que descubre nuevas capas visibles, por otra parte cada vez menos visibles a medida que nos internamos dentro del cuerpo físico. No cambia nada el hecho de que el objeto resultante suscite a veces mi deseo; por el contrario, el objeto evidente del deseo (ya que nada se vacía* más que él para exponerse con menos reserva) se remonta íntegramente a la superficie de lo visible, donde se amontonan las cosas del mundo; renuncia entonces definitivamente a la más secreta profundidad del sentir y experimentarse a sí mismo. De modo que para seguir siendo el objeto de un deseo, el objeto se esforzaría maliciosamente en no desnudarse demasiado ni demasiado rápido –ya que el desnudamiento destruye lo deseable en él, pues lo transforma en simple objeto; de hecho, el objeto bien puede poseerse, consumirse, dejarse destruir, pero no puede hacerse desear (al menos no por mucho tiempo); el objeto no mantiene la distancia del deseo. El deseo no puede más que matar al otro, que tuviera la debilidad o la imprudencia de

* Hay un juego de palabras intraducible entre *évident* (“evidente; patente; obvio”) y *évider* (“vaciar; ahuecar; recortar; calar”). [T.]

dejarse hacer objeto. El otro retarda pues su ubicación en el rango de objeto; permanece cubierto para demorar su muerte. Pero al final, cuando el objeto aparece, la carne se hunde en la oscuridad.

Si el desnudamiento de la carne no equivale al desvelamiento del objeto, sino que se opone a él, entonces la erotización no depende del desnudamiento, aun cuando éste a veces la permita; de allí surge la paradoja de que la erotización (provocar el deseo del otro) consiste la mayoría de las veces en mostrar que no se muestra –porque la carne se distingue precisamente del cuerpo en que no puede ni debe aparecer al mismo nivel que los objetos, en el mismo escenario que las cosas del mundo. No se fenomenaliza sino escapando de la vista, preservándose de aparecer. No se trata sin embargo de jugar con la mirada, excitar la atención frustrándola, para mostrar más mostrando menos –jueguito de seducción que sería más adecuado para la verdad de la filosofía. (No causará escándalo esta relación, ya que finalmente la solapada verdad, que dice sí y que dice no, que se descubre y se cubre, comparte con la ostentación sexual el actuar en el crudo escenario del mundo, en lo abierto sin refugio, en el proskenion sin bastidores.) Se trata de admitir un principio fenomenológico determinante: por definición, ninguna carne puede aparecer como un cuerpo; o más radicalmente, si entendemos el aparecer en su sentido más simple de ofrecerse desnudo a la mirada, sólo es adecuado para un cuerpo y nunca para una carne, precisamente porque aquello que constituye el privilegio de la carne –la capacidad para sentir y sentirse– no puede aparecer directamente bajo ninguna luz. Y esa imposibilidad de toda carne para hacerse ver, evidentemente, es aún más válida para una carne que no me corresponde, para la carne ajena, esa otra carne tan sólo supuesta, nunca experimentada por mí. La aporía del acceso al otro se incrementa pues con una segunda aporía, cuanto menos igual de temible: la invisibilidad de toda carne.

Pero si la carne del otro (ya como toda carne) no puede caer bajo la mirada, porque no debe verse, ¿cómo se fenomenalizaría? ¿Debemos resignarnos a excluirla del juego, como lo hace la metafísica? Sin embargo, la carne ajena se fenomenaliza perfectamente, aunque de un modo único que es preciso admitir: se fenomenaliza sin por ello hacerse ver, simple y radicalmente dejándose sentir y constatar. Al dejarse sentir así, por supuesto, compruebo que la

siento (por la definición de mi carne), pero también compruebo que me siente (por la definición del otro); ¿y qué siente entonces esa carne ajena, si no que la siento e incluso que la siento sentirme? Y al cabo de ese entrelazamiento, ¿qué sienten nuestras dos carnes, si no cada cual el sentir de lo que siente la otra? La confusión de los sentires, que no llego a desenmarañar cuando pretendo decírselos como ahora, no me hace fracasar –pues sólo intento fenomenalizar eso, la confusión de las carnes y de sus sentires respectivos, que se anulan mutuamente sin ningún respeto. ¿Cómo puedo distinguir sin embargo la sensación de una cosa del mundo y la sensación de una carne? Describámoslo. Habitualmente, cuando mi carne (mi mano, pero también cualquier otro miembro) siente cuerpos, se experimenta ella misma como un avatar de mi cuerpo de carne expuesto a los cuerpos del mundo (despojados de carne); los identifica como simples cuerpos físicos en tanto que precisamente le ofrecen resistencia en virtud de su espacialidad, por lo tanto de su impenetrabilidad (la dureza o la elasticidad no añaden ninguna diferencia, ya que finalmente la compresión resiste igual, e incluso más). Los cuerpos se declaran pues al resistir a mi carne; la afectan negándole el acceso al espacio que ocupan y a la extensión en que sus fuerzas se despliegan. Cada cuerpo aparece como cuerpo físico privado de carne porque se niega a que accedamos a él –resiste, se defiende, repele. Experimento cuerpos (y no una carne) porque me expulsan de su espacio y me experimento, yo mismo, como carne (y no como un cuerpo físico) porque no puedo resistir a esa resistencia; me bato en retirada, me sustraigo y me concentro en mí, en resumen, padezco, sufro y me compruebo precisamente como *mi* carne frente a los cuerpos.

A partir de allí, todo se aclara y ya puedo distinguir también *otra* carne de un cuerpo. Pues si alguna vez se encuentra otra carne, una carne ajena por lo tanto, por definición deberá comportarse a la inversa de los cuerpos físicos, es decir, como se comporta mi propia carne frente a ellos –sin resistir, retirándose, dejándose despojar de su impenetrabilidad, sufriendo por dejarse penetrar. Allí donde siento que eso *no se me resiste* y que, lejos de remitirme a mí y reducirme a ello, eso se retira, se sustrae y me da lugar, en resumen, que eso se abre, sé que se trata de una carne –mejor dicho, de una carne distinta de la mía, de la carne de otro. Por el contrario, sigo estando en el mundo –y lo reconozco con ese criterio– mien-

tras me resistan y yo deba defender un espacio libre para ocuparlo (una morada) entre otros espacios ya ocupados, no disponibles y por ende impenetrables. En todas partes dentro del mundo, toco paredes y muros, límites y fronteras; de modo que en principio no estaría *en* el mundo como un espacio abierto, sino *dentro* del mundo como en medio de vallados, propiedades privadas, reservas vedadas; no abro de entrada el mundo, sino que siempre me encuentro primero encerrado, consignado, y hasta inhabilitado para permanecer. El mundo no me recibe como un mundo abierto —siempre empieza deteniéndome. Mi carne me hace comprobar entonces que no comprendo el mundo, sino que estoy comprendido en él: de acuerdo al ser, soy precisamente en tanto que comprendido. El ser probablemente no consiste más que en esa comprensión, que me limita, un horizonte en sentido estricto, un horizonte por definición finito. El ser me hace finito según su finitud esencial. Me sostiene y me retiene. Para salir y evadirme de él, es preciso que mi carne entre en contacto con otra carne, en y por la cual yo me extendería por primera vez (¿no he nacido además de una carne, dentro de ella, donde me extendí *antes* de entrar en el más mínimo mundo?). No me libero ni puedo volverme yo mismo más que tocando otra carne, como quien toca un puerto, porque sólo otra carne puede hacerme lugar, acogerme, no devolverme ni resistirme —darle cabida a mi carne y revelármela al facilitarle un sitio. ¿Y dónde podría hacer lugar la otra carne a la mía, si no *en ella*? Como el mundo no hace lugar, otra carne debe hacérmelo —apretujándose para mí, dejándome llegar a ella, dejándose penetrar. Siento de una sola vez mi carne y la otra carne, experimentando por su parte que no puede resistirme, que quiere no resistirme, que me acoge en su sitio sin comprenderme, que me pone en su lugar —me ubica en el suyo— dejándome invadirla sin defenderse. Al entrar en la carne ajena, salgo del mundo y me convierto en carne dentro de su carne, carne *de* su carne.

El otro me ofrece a mí mismo por primera vez, porque toma la iniciativa de darme mi propia carne por primera vez. Me despierta porque me erotiza. De donde surgen las definiciones del placer y del dolor, que valen para *todo* encuentro de una carne con otra (§ 35). Por placer entenderemos mi recepción de parte de la carne ajena, tal como ella me brinda mi propia carne; dicho placer aumenta a medida que recibo más profundamente mi car-

ne de la carne ajena y mi carne se incrementa por esa no-resistencia; recíprocamente, la pasividad crece a la medida de ese incremento; o lo que viene a ser lo mismo, la pasividad crece a medida que el incremento la colma. De hecho, pasividad e incremento definen con igual motivo y simultáneamente a ambas carnes. Al contrario que las evidencias ingenuas de la metafísica, el incremento de una carne no se produce por su actividad en detrimento de la actividad de la otra, sino por la doble pasividad de ambas. Porque el crecimiento de una se produce conforme la provoca la pasividad de la otra; y la pasividad de una se profundiza conforme se lo permite el incremento de la otra. El incremento no proviene activamente de sí mismo, sino pasivamente de la no-resistencia de otra pasividad, más poderosa que cualquier actividad. En efecto, la pasividad sólo aumenta porque quiere no resistir, con toda su carne, y enfrentarse entonces con otra carne, a la que abraza con su propio crecimiento. Por dolor entenderemos inversamente la resistencia de la carne ajena ante la mía (e incluso la resistencia de mi carne ante la ajena), tal como ella me impugna o me niega mi propia carne; dicho dolor aumenta a medida que disminuye mi carne, hasta el punto en que se retira a una corporeidad espacialmente definida o cerrada, que ya no brinda acceso a nada, ni a nadie. Porque el dolor me priva de mi carne, así como el placer me la brinda, ya que mi carne sufriente no solamente se retrae, sino que debe aprender a resistirse a aquello que se le resiste; entonces se endurece; contaminada por la resistencia del otro cuerpo, aquello que fue carne se convierte en un cuerpo, un corazón de piedra, un cuerpo duro, adaptado al cuerpo a cuerpo con el mundo. Mi carne se desvanece cuando desaparece su única condición de posibilidad, la carne del otro. Y la suya se borra cuando se disuelve la mía.

Podemos imaginar ahora la insuficiencia del tema demasiado común de la caricia, superficial en todos los sentidos. La erotización que suscita la carne no depende de ningún tacto, simplemente menos posesivo, menos prensil y menos predador. No basta con limitar a un contacto, por más leve que se quiera, la contigüidad de dos cuerpos físicos para hacer que surjan dos carnes; seguiríamos estando en el mundo, como en una improbable zona fronteriza entre aquello que le pertenece y aquello que ya no le pertenece. Aun cuando una carne toca un cuerpo (mientras que ningún cuerpo

toca nunca otro cuerpo), por eso mismo una carne nunca toca una carne, ya que ésta de inmediato se sustrae y se disipa ante aquélla, sin llegar a resistir lo suficiente como para permitirle un impacto —excepto el de experimentarse sintiendo al otro que se siente, más acá del espacio. Si quisiéramos seguir hablando de caricia, habría que liberarla de todo contacto, a fin de desterrar cualquier espacialidad mundana, y pensarla a partir de aquello que la hace posible —la indistinción entre el sentir y el sentirse de mi carne, que no sólo experimenta el sentir recíproco, sino también el sentirse mismo de la otra carne. Como dicho sentirse ya no le pertenece más al mundo e incluso me hace salir de él, mi propia carne ya no toca nada, puesto que la carne ajena no constituye una cosa; no percibe a la otra carne como la resistencia contigua de una cosa, sino que por el contrario la descubre como aquello que no le resiste y donde por lo tanto puede extenderse y crecer. La caricia entonces nunca tocaría y nunca llegaría al contacto con nada (como quien llega al contacto con un enemigo), dado que la carne del otro no se deja experimentar sino como el retiro imperceptible de lo que no quiere resistir —de lo que no se ofrece sino por el ofrecimiento que le hace al crecimiento de mi propia carne. Su crecimiento o bien, lo que viene a ser lo mismo (que equivale y sobre todo que responde a ello), su pasividad profundizada con el incremento de la otra carne. Ya no se trata del tacto ni tampoco de cualquier otro sentido, sino —en tanto que veo sintiendo, al igual que siento con la mirada, el oído e incluso el gusto— de una encarnación radicalizada.

Así la decisión todavía abstracta de hacer *como si* yo amara primero y recibir la significación del otro con el común “¡Aquí estoy!” del juramento se efectuaría en la única erotización de cada carne por la otra. La carne en adelante erotizada profundamente, más allá de lo que puede hacer e incluso de lo que no puede hacer, realiza al amante como un consagrado —aquel que se recibe a sí mismo por lo que recibe y que da lo que no tiene.

§ 24. LA EROTIZACIÓN HASTA EL ROSTRO

A partir de allí, el otro me da lo que no tiene —mi propia carne. Y yo le doy lo que no tengo —su carne. Mi carne más pro-

pia (que me hace ser yo mismo, lo que ignoraba antes de ella) me adviene y aumenta en la medida en que la carne del otro la provoca. Cada uno se revela como el depositario de lo más íntimo del otro. Tal inadecuación, donde reconozco como mío sólo aquello que me llega desde otro lugar, descalifica definitivamente cualquier crítica ingenua (metafísica) sobre la inadecuación de mi idea del otro; puesto que lejos de alienarme, sólo esa inadecuación erótica me permite acceder a mí mismo, y la pasividad ya no se opone a la actividad en mi carne al igual que en la ajena: la carne vive de confundirlas. Salvo que interpretáramos nuestras carnes como dos cuerpos impenetrables y nuestros pensamientos como dos representaciones contiguas, parece evidente que no me convierto en mí mismo activándome para poseer una mayor extensión, por lo tanto más cuerpo en torno a mí, sino convirtiéndome en mi carne al erotizarme por la carne del otro, por ende al *no* poseerme, sino dejándome (des)poseer. Sólo se puede poseer un cuerpo (el propio u otro contiguo, ¿qué importa?) y la posesión cierra el acceso a la carne. Ninguna carne se posee, sobre todo no con una idea adecuada; en primer lugar, porque una carne nunca puede verse; en segundo lugar, porque se experimenta justamente como una inadecuación, la feliz inadecuación de un crecimiento.

El otro aparece pues con el rango de un auténtico fenómeno, pero según la fenomenalidad de su propia carne, ajena —no directamente (como una cosa o un objeto), sino indirectamente y sin embargo tanto más inmediatamente, como aquel que me fenomenaliza a mí como mi carne. La dificultad del fenómeno del otro no obedece pues a su alejamiento, a su pobreza o a su trascendencia supuestos; por el contrario, se debe a su inmanencia absoluta: el otro aparece en la misma medida en que me brinda mi propia carne, que despliega como la pantalla donde se proyecta la suya; su propia fenomenalización se da en su misma asunción de carne; y recíprocamente, mi asunción de carne vuelve manifiesto su enaltecimiento. Cada uno de nosotros se convierte en el fenómeno del otro al convertirse cada uno en carne por obra del otro. Esa reciprocidad no supera el juramento, sino que depende de él y lo cumple. Depende de él porque sin el juramento ni el otro ni yo podríamos asumir racionalmente el cruce de nuestras dos carnes, cada una de las cuales no aparece en sí, sino en la otra y únicamente en la otra. Y lo cumple porque sin esa erotización

compartida el juramento común seguiría siendo una *performance* lingüística abstracta, que no se fenomenalizaría en ninguna parte y no me individualizaría ni a mí ni a nadie más (§ 23). Y al igual que el juramento, tampoco la erotización puede entenderse como un hecho: no se trata de una cosa ni de un espectáculo visible. Estrictamente hablando, nunca hay nada erótico que ver —lo que se ve vuelve a ser en seguida un objeto ridículo u obsceno; para que la escena siga siendo erótica, no hace falta verla, sino excitarse con ella, es decir, quiérase o no, implicarse en ello, abandonarse a ello, y por lo tanto dejarse convertir en carne. Tampoco se trata de un hecho porque nunca es posible objetivar la erotización de una carne; pues en términos rigurosos la erotización no ofrece más que indicios de sí misma, que debemos creer o no; siempre se puede hacer trampa simulando que uno siente lo que no experimenta, e incluso (menos fácilmente) que uno no experimenta lo que sin embargo siente perfectamente. No se trata de un hecho, sino de un proceso hacia un cumplimiento, una disposición para un acto, comparable a la reducción fenomenológica, que por otra parte la reducción erótica aumenta y anula.

De lo cual se deducen al menos tres características negativas. En primer lugar, se vuelve caduca toda oposición estática entre actividad y pasividad: me activo en tanto que me declaro afectado, me dejo afectar en la misma medida en que cedo a mi deseo; el otro me afecta en tanto que me deja experimentar su pasividad. Aun cuando podamos decir que la pasividad se activa y que la actividad se deja de lado, en rigor ambos términos pierden toda pertinencia desde el momento en que sabemos que una carne se experimenta al sentir que en frente no se le resiste nada, y que se excita menos por el abandono percibido que por su propio impulso sin freno. Por sorprendente que parezca, en la situación de erotización nadie posee a nadie ni se encuentra poseído, porque ninguna carne como carne domina ni se halla dominada, no conduce ni sigue.

En segundo lugar, el proceso de erotización no admite interrupción ni límite, ya que apunta a que todo se haga carne en mí así como en el otro, que nada en nosotros obedezca más a la fenomenalidad de los cuerpos y del mundo. El placer no consiste (aunque, como vimos, casi no consiste) más que en experimentar mi asunción de carne. Por lo tanto, no se podría privilegiar ningún sentido particular como el más apto para realizar la erotización:

todos participan en ella de una manera o de otra y sólo su fusión permite imaginar aquello que la filosofía llamaba el sentido común. Si hubiera que diferenciar alguno, antes bien estigmatizaríamos lo impropio de la vista, casi inevitablemente proclive a la objetivación. Por consiguiente, tampoco podríamos privilegiar determinados órganos antes que otros: no hay órganos eróticos, sino tan sólo órganos sexuales. En primer término, porque tales órganos dependen del cuerpo físico, no de la carne; además, porque esos órganos sólo ponen en marcha la sexualidad, que no se superpone sino muy parcialmente con la erotización; por último, porque se trata en rigor de los órganos de la reproducción que, como tal, todavía (§ 39) no tiene que ver con el fenómeno del otro. No puede discutirse que dichos órganos desempeñan un papel privilegiado en el proceso de erotización, pero eso no prueba nada; por sí solos, no provocan la erotización, que a menudo sobrevive perfectamente a su desfallecimiento o incluso a su uso (§ 35); recíprocamente, su puesta en funcionamiento la mayoría de las veces depende de la erotización. Es posible preguntarme si mi cuerpo entero es sexuado, pero no es posible dudar de que mi carne entera pueda erotizarse, y que por lo tanto debe hacerlo. En tercer lugar, contrariamente a lo que el mercado repite hasta el hartazgo, la autoerotización no tiene ningún sentido ni la menor efectividad, como tampoco una auto-excitación: siempre, aunque sólo sea por la fantasía y la imaginación, es preciso que otro me dé mi propia carne que sin embargo no tiene, y que yo, que me convierto en ella, sin embargo no puedo darme. Me afecto sin excepción, en mi propia carne, por obra del otro; sólo se trata de diferenciar grados según que lo imagine en su presencia real o no, conociéndolo o no, reconociéndome él o no, etc. Pero en todos los casos, el ausente siempre está presente, con una alteridad irreductible e indispensable, aun cuando permanezca simplemente como fantasía.

Se trata pues de un proceso sin fin ni límite asignable. La carne no deja de sumergir el cuerpo. Si nada de mí debe permanecer fuera de la carne, mi carne debe recuperar para sí todo aquello que el mundo y el espejo me atribuían como un cuerpo mío. Debo cobrar carne íntegramente para recobrar la posesión de mí. Lo que efectúa el primer estadio de la erotización, que traspone ese cuerpo, en que el espacio pretende contenerme y donde el mundo siempre puede afligirme, en una carne, que me deja vol-

verme yo mismo sin resistencia; en suma, sustituye el cuerpo que tengo (como una residencia asignada o secundaria, casi a mi pesar) por mi carne, donde gozo (y sufro) en persona. Me incremento con el avance, en tanto que amante de la reducción erótica. Pero ese primer estadio, como vimos, deriva de otro en rigor más originario: mi erotización (mi asunción de carne*) me llega del otro, que es el único que puede darme esa misma carne; también hace falta entonces que logre trasponer en mi propia carne la del otro, que me la brinda inmediatamente y que se manifiesta con ello indirectamente. En adelante, mi erotización se revela a cargo de la carne del otro, a quien le ofrece su único fenómeno posible. Y puesto que me hace falta ver en mi carne al otro, que no aparece en ninguna otra parte, al dejarme erotizar también debo erotizarlo profundamente. También sin excepción ni resto. Ese proceso erótico mutuo no admite límites ni condiciones –porque es lo único que nos asegura nuestra fenomenalidad de amantes. Lo que implica que el otro se me vuelva carne sin restricción ni excepción, así como yo me vuelvo también para él. Mi carne no experimenta una parte, sino la totalidad del otro, y recíprocamente. Nada de él ni de mí debe quedar al margen. La erotización idealmente debería retomar todo dentro de una ola, que sumerge y levanta toda carne unívocamente. La erotización sin resto se efectúa en todas partes con el mismo sentido (§ 42).

De allí proviene la sorprendente exactitud del uso de la palabra “*baiser*”**, aunque a primera vista parezca profanadora e inmunda. Trivialmente, se entiende con ello la toma de posesión del cuerpo ajeno (la penetración, el coito), pero para significar ese acoplamiento (a menudo el grado cero de la erotización) se recupera un término, indisolublemente sustantivo y verbo, que se refiere en primer lugar al acto de la boca, entreabierta para tocar otra carne –para darle al otro su carne. De ese modo, la acepción trivial comprueba de hecho perfectamente la situación

* Hemos traducido así la expresión *prise de chair*, que tiene un sentido conceptual preciso dentro del texto que nos desaconsejaba intentar alguna perífrasis. Pero también podría trasponerse como “encarnación” o la acción y el efecto de “hacerse carne” [T.].

** La traducción al castellano de Argentino de este término sería “coger”, en España quizás “follar”. La particularidad de la palabra francesa está en que significa también “beso” y “besar”. Conservamos el original para que se comprenda la argumentación subsiguiente [T.].

fenomenológica, donde mi carne no se limita a mi boca, ni la del otro a su boca, sino donde se abocan una a la otra y ponen en movimiento una onda que atraviesa nuestros dos cuerpos para trasponerlos íntegros en dos carnes sin resto; la boca comienza el proceso, pues al estar ya abierta, sin distinción entre el exterior y el interior, se ofrece de entrada como una carne; ella encarna la primera indiferencia entre tocar y tocarse, sentir y sentirse sintiéndose. Pero si nada se le resiste (y precisamente la carne que empieza a darle al otro se define por no resistir), por lo tanto, dado que nada se le resiste, el beso de mi boca en su boca (donde cada boca le da carne a la otra sin distinción) inaugura la asunción infinita como carne. Ya sólo se trata de extender el beso más allá de la boca que besa y la besada para que todo lo del otro y lo mío se vuelva carne. Se trata de erotizarlo todo, incluyendo aquello que para la mirada médica o especulativa parecía lo menos susceptible de volverse mío, mi carne –los órganos sexuales. Porque en rigor deberían permanecer completamente ajenos a la erotización: dependen del cuerpo, no de la carne; trabajan para la especie sin mí, e incluso contra mí; ni siquiera disponen de una realidad independiente, sino que toman el canal de otras funciones, las más animales; y sobre todo, en frío siguen siendo los menos excitantes para el deseo. Pero la asunción de carne llega hasta ellos y termina por sumergirlos como por medio de una kenosis erótica; lejos de que los órganos sexuales provoquen el proceso de *baiser*, debe sorprendernos que el *baiser* pueda alcanzarlos y transformarlos también en carne. El coito también abraza, besa con un beso [*baiser*] de su boca –la penetración recibe la carne (al menos mientras puede) y la da. La univocidad de la palabra “*baiser*” no se basa en una metonimia forzada, sino que revela una metamorfosis efectiva. Dicha univocidad justifica retrospectivamente el empleo (introducido anteriormente, § 16) de “hacer el amor” para denominar el avance del amante (§ 18), que radicalizaba la pregunta “¿me aman –desde otro lugar?” mediante la pregunta “¿puedo amar, yo primero?”; ya entonces se trataba de la reducción erótica, en adelante asignada a la asunción de carne como la manifestación del otro en su único fenómeno posible –mi propia carne convertida en tal por la erotización. Como otras fórmulas, “hacer el amor” y “*baiser*” dan cuenta sin saberlo de la exigencia fenomenológica de una univocidad erótica de la

asunción de carne, la condición de su cumplimiento sin excepción. Todo en nosotros puede exaltarse en su carne, a fin de que se vuelva el fenómeno de la otra carne, y por lo tanto del otro.

Sin embargo, ese resultado genera una nueva dificultad. Si mi propia carne erotizada por el otro, que me la brinda, manifiesta su único fenómeno, ¿(se) muestra todavía el otro (como) un rostro en esa carne mía? O más gravemente aún: ¿conserva el rostro su privilegio fenomenológico de noema infinito más allá de todas mis noesis? A la primera pregunta, debemos responder que una vez erotizado el otro (se) muestra con mucha mayor evidencia (como) un rostro, ya que recibe de mí su carne glorificada, o más bien recibe de mí una gloria que ilumina en primer lugar el rostro dentro de su carne: nunca ha sonreído tanto como ahora que goza –en su carne, que aparece en su máxima expresión. Pero esto conduce a la verdadera cuestión: el rostro –admitimos esta obtención definitiva– extrae su privilegio de que me introduce a la conminación “¡No matarás!”; manifiesta ese mandato al dictarlo silenciosa pero imperativamente, como una exigencia ética que establece al otro en una trascendencia absoluta; ajeno al mundo, distinto de mí, con un derecho sobre mí por la intencionalidad que me impone, el otro aparece directamente como una cara icónica (sin fachada para ver) que me contempla a distancia. Por eso, si la onda erótica, como acabamos de describir, invade no solamente su carne, sino que también llega a su rostro, a medida que esa gloria lo inunda, ¿no desaparece el otro como tal –como fenómeno ético del “¡No matarás!”? La ola de erotización que baña el rostro, ¿no pasa también más allá del otro?

Debemos advertir que el privilegio del rostro, suponiendo que persista, ya no depende *en este caso* de una distancia, ni de una altura ética. En este momento, el rostro del otro, si todavía quiere y puede hablarme, ya no me dirá por cierto “¡No matarás!”; no solamente porque el otro no tiene ninguna duda al respecto; no sólo porque me dice, con suspiros o palabras, “¡Aquí estoy, ven!” (§ 28); sino sobre todo porque él y yo hemos abandonado lo universal, incluso el universal ético, para esforzarnos en la particularidad –la mía y la suya, ya que se trata de mí y de ti, y seguramente que no de un prójimo universalmente complaciente. En situación de mutua erotización, donde cada uno le da al otro la carne que no tiene, cada cual sólo apunta a individualizarse

individualizando al otro, por ende atraviesa y transgrede precisamente lo universal. O cuanto menos lo intenta. Poco importa, de hecho, que situemos el rostro erotizado (el suyo, el mío) más allá o más acá del rostro ético, en tanto que reconozcamos que *en este caso* lo universal no tiene derecho alguno, ni la última palabra. Lo que confirma la imposibilidad de la sustitución en este punto: no puedo sustituir al otro por uno distinto de él, ni sobre todo a mí por él; mi carne tampoco podrá nunca sustituir a la suya, ni recíprocamente, porque se experimenta a sí misma al experimentarlo –y sólo se trata de eso. Y junto con lo universal también la ética pierde su privilegio: no se trata de renunciar a mi prioridad para reconocérsela a otro, ni de presentarle mis respetos; se trata de mantener mi avance sobre él a fin de presentarle las armas despejándole su carne, que yo no tengo, y recibiendo la mía de él, que me la da sin tenerla; tenemos que consagrarnos uno al otro y darnos recíprocamente el estatuto de consagrado –aquel que se recibe a sí mismo (su carne) de lo que recibe (la carne del otro).

Por ello, si se desvanece el universal ético, la trascendencia del otro, lejos de desaparecer, se acentúa como nunca. En efecto, ¿qué me dice (de cualquier manera que me hable) el rostro del otro cuando la ola de la erotización lo inunda? Me dice que la asunción de carne recobra ahora todo su antiguo cuerpo, que ya nada en él resiste a su carne y también por ende que ya no me resiste en absoluto. En ese instante, su rostro atestigua el cumplimiento sin resto de su carne y, en tal sentido, toda su carne alcanza su rostro dentro del mismo enaltecimiento. O si se prefiere, en lugar de que su rostro se hunda en la carne, toda su carne se vuelve rostro, como un “cuerpo glorioso” se condensa en una sola gloria, la misma de su rostro. Miremos la carne de una joven parturienta, sosteniendo al niño recién nacido en los brazos, carne que sube hasta su rostro, donde se encarnan indistintamente el sufrimiento que desaparece, el placer difuso y la alegría ensimismada. Miremos al Resucitado (y no siempre tan sólo el cadáver del Crucificado) en el retablo de Issenheim, donde el rostro emblaquece y casi desaparece, salvo los ojos, en la gloria que sumerge su carne –ahora definitivamente viva, irresistible por haber sabido *no* resistir incluso a la peor muerte. El rostro erotizado también recobra toda su carne; en su mirada veo –si es que veo algo– la ola irrefrenable de su carne surgiendo en él, dándolo a sí mismo por primera vez.

Veo pues su carne en tanto que se siente y se siente sentir, por ende en tanto que individualizada, consagrada a sí misma, en resumen, en tanto que definitivamente *inaccesible* a la mía. Veo la trascendencia realizada del otro, en lo cual difiere para siempre y desde siempre de mí—su carne glorificada. Si todavía me mira, me hace comprender que obtiene en ese mismo instante el distinguirse de mí justamente porque vibra bajo el impacto de su carne, que yo le doy porque no la constato y así puedo entregársela. Y recíprocamente, en mi mirada él ve que al fin me convierto en mi carne, a una distancia irremediable de la suya. Nos comunicamos, pero a la distancia de nuestras dos carnes, que se cruzan, por la misma reducción erótica, en un único fenómeno amoroso—donde cada uno aparece en el otro sin llegar a confundirse nunca.

El cruce de nuestras carnes en nuestras miradas suspendidas deja aparecer al fin nuestra alma común. Al menos para nosotros, los amantes.

§ 25. GOZAR

Nosotros, los amantes, cruzamos nuestras carnes respectivas y respetadas. Sin confusión ni mezcla, dado que permanecen tanto más irreductibles en la medida en que surgen de sus respectivos sentires y en que cada una da lo que no tiene. Pero sin separación ni división, puesto que experimentan la misma realización erótica, y cada cual ve en el otro rostro enaltecido el mismo sentir(se) sintiendo(se). Las dos miradas, ahora de carne, se vuelven a la vez inmanentes y trascendentes una a la otra. Al revelarse más íntimo en mí que yo mismo, el otro se eleva más alto que nunca. La unión indirecta (entre dos carnes irreductibles) sigue siendo inmediata (con un solo cruce donde cada una se recibe de la otra).

Por lo tanto, puedo concluir legítimamente que gozo del otro, en lugar de simplemente usarlo. Porque estrictamente hablando sólo puedo usar una cosa y en interés propio, mientras que en este caso adhiero al otro por él mismo, en tanto que su carne ya no pertenece al mundo de las cosas. Adhiero a él por sí mismo dado que me sujeto a él para darle su propia carne; efectivamente suya puesto que yo no la tengo; y no la poseo porque de hecho yo no

tendría carne alguna si él a su vez no me la diera. Adhiero en verdad a su carne por él —a fin de que la reciba. Por lo tanto, gozo de él. Vale decir, no gozo de mi placer, sino del suyo; y si por casualidad (lo que no resulta obvio) también gozo yo, ese placer tan sólo mana del suyo, como su reflujo; si yo gozara sin su goce, simplemente no gozaría, sino que me limitaría de nuevo a usarlo. Una descarga y un espasmo por sí mismos no permiten gozar, aun cuando ocasionalmente vayan acompañados de un placer. Hace falta infinitamente más que un placer, aunque fuera diversificado y violento, para gozar. Hace falta para ello el cruce de las carnes. Desaparecen así muchas preguntas mal planteadas: ¿la “unión” anula la “incomunicabilidad de las conciencias”?; ¿el amor a uno mismo contradice el amor al otro?; ¿el goce torna “egoísta” o desinteresado, etc. (§ 42)? Desde ahora puedo olvidar todas esas oposiciones artificiales, que retoman de hecho numerosas hipótesis arbitrarias que debí construir en las primeras meditaciones, cuando precisamente había que acceder a la reducción erótica. Tales antinomias atestiguan ahora que la cuestión del amor aún no había sido correctamente abordada ni descripta; lo cual sólo sucedió a partir del momento en que reconocimos la necesidad fenomenológica de una reducción radical de lo dado —de la reducción erótica del *ego* al amante, al avance y finalmente a la carne enaltecida.

En cuanto a lo esencial, la reducción erótica acaba de efectuarse; alcanza al amante en su inmanencia última. Ha suspendido la intencionalidad, tan objetivante como ontológica, e incluso la intencionalidad supuestamente pulsional (que todavía pertenece al mundo), para descubrir el campo desnudo de la carne erotizada que se experimenta en la otra carne. Pero ahora que ya no queda nada —ni la menor cosa—, ¿qué me queda? Más exactamente: ¿dónde puedo sostenerme? Me sostengo allí donde me recibo como carne —en la carne ajena, que por sí sola me concede más que un mundo, algo mejor que un mundo. En esa carne habito, echo raíces y me vuelvo amante. Ya nada me resiste y nada me hace falta. La seguridad que buscaba cuando me extrañaba preguntando “¿me aman —desde otro lugar?”, la alcanzo ahora en la carne que me dan y que me da a mí mismo. Se vuelve entonces posible y hasta necesario retomar la descripción del mundo, todavía marcada negativamente bajo la luz de la vani-

dad (§§ 5-6), pero esta vez positivamente, de acuerdo a la reducción erótica efectuada y a partir del cruce de las carnes.

¿En dónde nos encontramos? ¿En qué espacio se efectúa el fenómeno del amor? ¿Y se sigue tratando todavía de un espacio? Sin duda que no: ya no me considero como un cuerpo físico, que se ubicaría entre otros cuerpos físicos, dentro de la misma componibilidad (§ 5). Pero sin esa combinación de un cuerpo físico supuestamente mío con otros cuerpos físicos, ya no se puede definir ningún espacio homogéneo (real o formal); en efecto, es preciso poder situarse entre otros cuerpos físicos para usar coordenadas de localización (abscisas y ordenadas, longitud y latitud, GPS o Galileo, etc.); las tres dimensiones del espacio natural (largo, ancho, profundidad) sólo siguen siendo válidas para lo que pertenece a la naturaleza, por consiguiente al mundo, como un objeto o sólo un ente, situado entre otros, comparable dentro de un orden homogéneo. Pero para la reducción erótica, me experimento ahora como pura carne; lo que significa que ya no me percibo por resistencias de objetos que a mi alrededor me restringen un espacio asignado y me orientan forzosamente en el espacio universal. En cuanto carne, sólo me siento a mí, por ende me oriento a partir de mí, sin otra referencia que mi propia carne. O tal vez no: tampoco me oriento más con relación a mí mismo que dentro de un espacio neutro (además, los dos funcionan perfectamente juntos); porque no poseo mi carne, sino que la recibo del otro, que me da a mí mismo al mismo tiempo que me la brinda; en cuanto amante (es decir, consagrado a otro consagrado), me recibo de la carne del otro; me sitúo pues según el punto focal desde donde me recibo; en cuanto carne recibida, ya no me localizo sino a partir de la carne del otro. Cuando el amante hace el amor (en todos los sentidos de la expresión, ya que de hecho sólo tiene uno), se encuentra (estrictamente hablando: deja de perderse, se reencuentra) frente a la mirada erotizada del otro en su carne misma. Mi espacio de amante, o más bien aquello que lo reemplaza en la reducción, es decir, el medio erótico, conserva dimensiones y por ende otras tantas coordenadas; todavía estoy abajo, arriba, adelante y atrás, a derecha o a izquierda; pero no me ubico sin embargo conforme a un espacio objetivo, una extensión inteligible o una apertura mundana, en una palabra, en lo neutro; ahora, abajo y arriba, adelante y atrás, derecha e izquierda ya no se definen más que por referencia a la

carne del otro. Me sitúo en esa carne (la penetro y ella me penetra), por lo tanto, a partir de ella; sé dónde estoy, si estoy delante o detrás de ella, a la derecha o a la izquierda de ella, abajo o arriba de ella. Sólo esa carne decide mi situación, porque define mi único medio —erótico. Y dado que la carne del otro deja de desplazarse con relación a la ilusión del espacio objetivo, que ya desaparece para nosotros (no lo vemos ni lo sentimos más), y dado que sigue siendo un punto de referencia erótica inmóvil, mi situación en el medio erótico sólo depende de mi situación relativa con respecto a esa carne de referencia; no me encuentro arriba o abajo del mundo físico, ni al norte o al sur del mundo geográfico, ni en la entrada o al fondo del mundo inmobiliario, me reencuentro por encima o por debajo de esa carne, lejos o cerca de ella, en ella o fuera de ella. Me hace las veces de lugar, de coordenadas y de puntos cardinales, o más bien ella me los concede. Lo que confirma la univocidad, anteriormente establecida, de "*baiser*" —no se trata de tal o cual parte del cuerpo físico, porque ya no se trata del espacio, sino del medio erótico; dado que no se define más que por relación a la carne del otro, todo lo que deriva de ella no se vuelve una parte de la carne (que no tiene partes), sino esa carne misma; la trato íntegramente de la misma manera —puedo y debo besarla [*baiser*]. Me sitúo exactamente *aquí*, a donde va mi beso [*baiser*].

¿Cuándo nos encontramos? ¿En qué tiempo se efectúa el fenómeno del amor? Y antes que nada, ¿todavía se trata de un tiempo? Sin duda que no, pues ya no estoy en el tiempo del mundo, donde lo que pasa no dura, sino en el tiempo de la reducción erótica donde, recordemos, el futuro se redefine como el tiempo de la espera de otro lugar donde nada pasa, el presente como el tiempo donde pasa el otro lugar y constituye el presente de su pasaje, y por último el pasado como el tiempo donde el otro lugar ha superado el momento de su presente (§ 6). Revisemos esas tres disposiciones de la temporalidad así reducida. El *futuro* de la reducción erótica consiste en la espera de otro lugar donde nada pasa. Y en efecto, en el cruce de las carnes, espero que la carne del otro me dé la mía; mi carne me llega en la misma medida en que la carne que me la brinda se recibe a su vez de la mía, puesto que cada carne (se) siente sintiendo(se) a medida que la otra carne suprime toda resistencia en el entrecruzamiento con la primera —y recíprocamente. La espera sin embargo no espera nada (ningún objeto, ningún ente) más

que su propio cumplimiento, ya que la erotización se despliega en la inmanencia pura de un proceso sin límite externo ni confín trascendente. La espera, al no esperar sino su entrecruzamiento, puede durar entonces tanto tiempo como demore la supresión mutua de las resistencias que libera la carne respectiva de cada uno; y en rigor la no-resistencia de una carne ante la otra no tiene que cesar luego de un lapso objetivo y calculable; puede incrementarse, y durar pues tanto tiempo como cada carne pueda no resistir a la otra y mientras la otra no deje de avanzar en esa no-resistencia –y recíprocamente. Pero dado que cada carne asume esas dos funciones, deberíamos decir que la espera puede durar tanto tiempo como cada carne pueda *a la vez* no resistir a la otra y avanzar para seguir incrementándose; el avance y la retracción sólo se contradicen si volvemos a la actitud natural (en este caso, metafísica), donde la penuria se opone a la abundancia; pero en la reducción erótica radical, donde el deseo identifica dentro de sí la penuria y la abundancia, no solamente que no se contradicen el avance y la retracción de cada carne al recibirse de la otra, sino que se refuerzan, se reclaman y se inter-excitan una a la otra. Cada carne recibe a la otra (se retrae sin resistir) en la misma medida en que se recibe (avanza sin resistencia). El avance y la retirada de una carne espera el avance y la retirada de la otra tanto tiempo como puedan sentir(se) sintiéndose(se). Es decir, mientras que nada pase –en tanto que el proceso siga incrementándose, persista en crecer, en suma, mientras siga siendo un proceso. Ese crecimiento nunca debería culminar, si la finitud no determinara mi carne; lo que sin precisión ni pertinencia llamamos el deseo y su ascenso corresponde, más que cualquier otro acontecimiento del mundo, a la definición clásica del cambio –un acto sin término ni fin, en resumen, el cumplimiento de un acto en tanto que permanece sin cumplimiento. Para que nuestras carnes se eroticen a fondo, sería preciso que no dejaran de intercambiar sus avances y sus retiradas, sosteniéndolos e inter-excitándolos mutuamente. Se despliega así el futuro del fenómeno del amor –sin fin. En sí mismo, el proceso de erotización de la carne hasta el rostro no prevé ningún término. Según el futuro erótico, se revela desprovista de sentido la pregunta que interrogaría: “¿Cuándo será suficiente?”. Porque la justa medida en amor debe sobrepasar toda medida: a menos que sobre, todavía no es suficiente. En el futuro erótico “¡Aquí estoy!” se dice “¡Ven, tú!”.

En cuanto al *presente* de la reducción erótica, se entiende como el tiempo en que el otro lugar pasa y constituye el presente de su pasaje. Pero, ¿cómo un pasaje que desaparece necesariamente al pasar podría sin embargo *acaecer**, realizarse lo suficiente como para dejar tras de sí un don, dar un presente? ¿Cómo podría lo que pasa no hundirse en el pasado, no solamente darse en el presente, sino dar ese presente como un presente –un presente durable, un denso dato que perdura, cuando todo va a desaparecer? ¿Cómo puede el presente liberarse de la aporía metafísica, donde el presente en esencia obliga a concentrarse en el instante sin duración que (como el punto sin extensión) no existe sino a condición de desaparecer de inmediato? Y durante ese átomo de existencia, ¿no deberá también endurecerse en la presencia que subsiste, como un mineral muerto pero ya no como carne? Para responder, hay que volver al proceso de erotización de las carnes entrecruzadas: el cumplimiento no dura, lo hemos visto, sino durante el tiempo en que permanezca incumplido; el deseo perdura mientras no deje de incrementarse y por lo tanto no concluya en el presente; perdura por y con la ayuda del temor a que se acabe, que ceda en su plenitud. No dura sino porque pasa, por ende se sobrepasa y se sigue superando, sin cesar de no cesar. Siempre le hace falta ir y venir, retirarse y avanzar más rápido para que se siga cumpliendo el incumplimiento. Las carnes entrecruzadas sólo viven de la contradicción de no ser más que durante el tiempo en que aún no son. Si el cumplimiento se cumpliera, desaparecería en cuanto proceso; para que siga con vida, debe pues demorarse en llegar. Los amantes gozan y perduran cuando saben que todavía no (se) sienten sintiendo(se) a fondo, porque el fondo los detendría como un bajo fondo donde se encalla. Pero también saben que no podrán evitar encallar al fin, hacerse encallar recíprocamente. Porque la finitud, todavía ininteligible (§ 27), va a ejercerse, va a imponer su derecho a la asunción de carne: habrá un fin para esa carrera de una carne a la otra, esa carrera al mar, siempre recomenzada. El encuentro erótico, que consiste en no concluir nunca, ineluctablemente tendrá que concluir (lo que no significa salir, sino encallarse). Podemos llamar a esa contradic-

* Hay un juego de palabras entre el verbo *passer* (“pasar”) y su forma pronominal *se passer* (“pasar” en el sentido de “suceder, ocurrir, acaecer”) [T.].

ción con el nombre de orgasmo. De pronto, el movimiento de mi deseo no avanza más, persigue su propia huella; ya no puede seguir, abandona, deja ir. Como un velocista, que ha dado todo lo que podía para recuperar terreno, para pasar a su íntimo adversario, a su amado rival, siente que ya no puede seguir, admite que no puede más y, de pronto, estalla —así el amante deja pasar, se aparta, sigue con la mirada a la otra carne que lo supera, decepcionado de sí mismo, secretamente encantado de que el otro progrese con un más amplio avance. La otra carne se extasía más allá que él —extasiada porque ha resistido aún *menos* que la mía, triunfante porque fue lo bastante fuerte para volverse *más* débil que yo. El otro supo permanecer más fiel a su asunción de carne, por lo tanto, más abandonado a mi carne que yo a la suya. El otro entonces me pasa —pero no pasa en el sentido en que desaparecería. Porque lo que me torna presente, lo que me da como un presente, en suma, aquello que me hace presente consiste en el cumplimiento de su carne más realizado que el mío, de su carne que dura más que la mía, porque todavía no ha terminado de no resistirme. Ese mismo pasaje, que me sobrepasa, se hace presente —pasa delante de mí y sobre mí, me envuelve (para que lo compruebe) y me evita (para que lo atestigüe) a la vez. Nuestra dificultad para decir y por ende para concebir ese pasaje dado en el presente (el pasaje del presente al presente) obedece a que todavía hablamos el lenguaje de la metafísica, que opone presencia y ausencia, posibilidad y efectividad, mientras que en la reducción erótica llevada a su término tales diferencias, ónticas u ontológicas, se tornan indiferentes. Al menos podemos ver y sentir lo que no podemos decir, como el fenómeno amoroso, el fenómeno del otro en mí. Y otra pregunta se vuelve absurda en el presente erótico, la que interrogaría: “¿Desde hace cuánto tiempo?”. En el presente erótico “¡Aquí estoy!” se dice “¡Voy!”.

En la reducción erótica, se entiende por *pasado* el tiempo en que el otro lugar ha sobrepasado el momento de su presente. A primera vista, la situación de ese pasado parecería menos paradójica que las del futuro y el presente eróticos: el proceso ya no se supera, desfallece y se hunde en el pasado; el cruce de las carnes ha tocado su fondo. Pero entonces surge la verdadera pregunta, que indaga si ese encallamiento esperado equivale a un fracaso cumplido. En ese estadio, una respuesta articulada a esta pregunta

sigue siendo imposible; no se dará sino cuando se hayan aclarado la suspensión (§ 26) y la finitud automática (§ 27). Pero imaginemos sin embargo una respuesta. El acabamiento del proceso en que cada carne se recibe de la otra, en la misma medida en que ninguna tiene lo que da, sino que lo da así en tanto que no se resiste a ello, sigue siendo ambivalente: la erotización se acaba porque su mismo cumplimiento la contradice, cuando en rigor se trataba de un proceso inacabable. Tal contradicción puede entenderse sin embargo de dos maneras opuestas, de acuerdo a que se distingan dos modos del pasado erótico, el encallamiento y el fracaso. O bien la finitud de la erotización (que constatamos sin que todavía podamos concebirla) simplemente ha ejercido su derecho de preeminencia y termina lo interminable, y aunque la interrupción del ascenso de los recorridos no brinda nada, hace el presente de una toma de ganancias, concluida, pero que ya sobrepasa toda espera —el goce de la carne de cada uno por la otra. El pasado significa entonces que, al dejar de superarse, el proceso de erotización ha hecho pasar completamente a la cuenta de cada carne su acceso a sí misma; cada uno de los amantes se vincula al menos con su propia carne, ya que no con la otra, y se vuelve más propiamente él mismo. Y la finitud, que interrumpió un proceso, no solamente no se opone en principio a la repetición de dicho proceso en el futuro, sino que al suscitar la conciencia del *encallamiento* se la sugiere a nuestras carnes, e incluso se la reclama. El proceso renacerá de sí mismo, no infinito, sino como en *staccato*, por impulsos separados, por esfuerzos fragmentados, por incumplimientos que todavía quedarán pendientes, pero se repetirá siempre igual dentro de sus diferencias imaginables. El pasado erótico se define entonces como una latencia de la posibilidad y una necesidad de repetir el cruce de las carnes. Durará en el tiempo mientras los amantes asuman esa repetición, es decir, convaliden con sus carnes respectivas el juramento que los hizo aparecer uno ante el otro. O bien el encallamiento se revela como *fracaso*, porque la finitud ya no señala la necesidad de una repetición, sino su imposibilidad —el final de partida. No entraremos aquí en el análisis psicológico de los motivos de tal abandono, porque en este caso el abandono tiene un estricto estatuto fenomenológico: designa la impotencia de algo dado (el amante, una carne) para continuar recibiendo de aquello que recibe; y

cuando lo dado se expone a otro dado (el cruce de las carnes), el abandono va a negar la erotización, por lo tanto va a despreciar el fenómeno del amor. El pasado no instaure entonces ninguna repetición, sino que la prohíbe proclamando que la erotización ha perimido. Perimida –no suspendida por falta de deseo (más exactamente, de la fuerza para no resistir en su carne a la otra carne), sino privada del deseo de desear. La erotización surge del deseo, que se incrementa con la penuria como con su modalidad propia de abundancia; se la declara perimida cuando la penuria ya no indica la sobreabundancia de la falta, cuando la falta también a su vez falta. El otro me falta, pero con ello nada se deshabet. No solamente la carne ya no se erotiza, sino que se retrae; luego la figura del amante se difumina, el *ego* se restablece y al final la reducción erótica se disuelve. Pasado de repetición o pasado perimido, encallamiento o fracaso.

En ambos casos, al menos una pregunta se vuelve absurda para el pasado erótico, y que interrogaría: “¿Cuántas veces?”. En el pasado erótico, “¡Aquí estoy!” se dice “¡Todavía!”.

§ 26. LA SUSPENSIÓN

El fenómeno erótico del otro, tal como acabo de describirlo, tiene la propiedad de cesar sin fin (sin cumplimiento y de repente), cuando nunca debería hacerlo. Por eso mismo, una vez que termina, termina más claramente que cualquier otro fenómeno, más necesariamente, en todo caso más brutalmente. Por supuesto, a la larga todo pasa –los movimientos entre los entes del mundo, los objetos subsistentes, mis emociones e incluso mis más durables pasiones. Todo pasa, ciertamente, pero hace falta tiempo, un trabajo de erosión y de olvido que puebla el duelo, y no todo desaparece de golpe. En este caso, el proceso no solamente nunca llega a su cumplimiento (porque no admite ninguno), sino que se detiene sin una desaceleración gradual, desapareciendo en el instante. La carne se esfuerza por extender ese instante que no ha dejado de esperar; pero sólo se tratará de una retención, y aun de un recuerdo ya imaginado, nunca de una prolongación. El orgasmo no se parece en nada a una cumbre, de donde uno vol-

vería a bajar por niveles; se parece en todo a un acantilado que desemboca en el vacío, donde caemos de golpe.

De repente, ya no queda nada. Antes de intentar entender por qué, procuremos identificar lo que desaparece. Pues extrañamente no es nada real, ninguna *cosa* me falta: uno y otro nos hallamos todavía en donde estábamos, en el mismo sitio, en el mismo estado; en realidad nada ha cambiado; el mundo reaparece en su lugar, como antes. Por lo tanto, si algo ha desaparecido –porque de hecho hubo una suspensión, una detención– debemos concluir que no era una cosa, o que al menos no tenía nada que pudiéramos describir como una cosa real. ¿Cómo es posible? Del siguiente modo: lo que aparecía había surgido en la reducción erótica radicalizada, durante la cual yo recibía mi carne de la ajena y le daba al otro la suya; al cruzarse, nuestras carnes se enlazaban sin confundirse; en el momento en que todo se detiene, en un cumplimiento incumplido precisamente porque concluye, mi carne deja de erotizarse, por lo tanto deja de darle una carne al otro que, al no erotizarse más, ya no me ofrece mi propia carne. Así, la suspensión de la erotización suspende también en primer lugar la reducción que había radicalizado. La carne desaparece en nosotros como carne y, expulsados fuera de la reducción, volvemos a aparecer como simples cuerpos físicos, sin más. La carne, luego del instante en que se glorifica y estalla, casi vuelta inmaterial, en un puro resplandor de luz, vuelve a ser súbitamente un cuerpo –nada más que un cuerpo, tan groseramente mundano como los otros que lo rodean, como el mundo que lo encierra. Bien podemos decir entonces que nada real ha desaparecido, puesto que sólo ha desaparecido la carne –que no deriva precisamente de la realidad, ni pertenece al mundo de las cosas. También podríamos decir lo inverso: al desaparecer, la carne hace que reaparezca algo que la reducción había puesto entre paréntesis –el cuerpo físico, nosotros mismos, ya no como amantes, sino como entes del mundo. Excluidos de la reducción, reingresamos en el mundo, en el rango de las cosas, en la atmósfera terrestre.

En adelante, reconocemos que estamos desnudos –no porque hayamos cometido la reducción erótica, sino al contrario porque hemos dejado de realizarla. La desnudez que nos cubre indica que nos vemos, de nuevo y acaso por primera vez, como cuerpos físicos perdidos en el mundo; el mundo se apodera nuevamente de noso-

tros haciéndonos poner su uniforme, vestidos de piel. A menos que no nos vistamos justamente para ocultar los cuerpos en que nos convertimos a pesar de nosotros; pues nunca podríamos vestir nuestras carnes, de todas maneras invisibles y ya desaparecidas; por lo tanto, cubrimos nuestros cuerpos para esconder de nosotros mismos y de los demás la desaparición de nuestra carne, para ocultar la vergüenza de pertenecer otra vez al orden de los cuerpos según la actitud natural. El cuerpo usurpa la carne en nosotros, como un residuo de su desaparición, la ceniza de aquel fuego. Bien podemos hablar entonces de una muerte de la carne erotizada –no porque se erotiza, sino porque deja de erotizarse y muere en cuanto carne. No obstante, es preciso hacer una distinción: la carne del otro y la mía no desaparecen de la misma manera.

En cuanto a mí, al cesar la erotización, no pierdo mi carne (¿cómo podría hacerlo, si ella me da a mí mismo?); pierdo más bien en ella el acceso a otra carne y la gracia de experimentar la no-resistencia de quien (se) siente sintiendo(se); pero conservo el ejercicio del privilegio de sentirme yo mismo en cuanto siento una resistencia objetiva en el mundo. En mi caso, el fin de la erotización (la suspensión de la puesta entre paréntesis erótica) solamente priva a mi carne de la otra carne, no de su propio sentimiento del mundo; incluso puedo permanecer aún en la situación de amante, ya no dotado de carne por la carne del otro, pero sin embargo completamente dentro de la reducción radicalizada, asumida bajo juramento y confirmada por éste. Aun sin una erotización en acto, conservo una carne, y hasta una carne de amante (§ 35). La distancia entre la carne y la carne erotizada reitera la distancia entre la carne y el cuerpo y esas dos distancias trazan una tercera; esas distancias consagran la independencia de mi carne como tal, ni cuerpo, ni carne erotizada; simplemente, en esa postura, (me) siento sintiendo(me), sin saber por eso de dónde recibo la carne que me llega desde otro lugar; mi carne goza y sufre, sin ver qué don se lo permite.

Por el contrario, para la carne del otro no puedo postular ese estatuto intermedio de una carne no corporeizada ni erotizada. Pues no accedí a su carne sino en su erotización por la mía y en la erotización de mi carne por la suya; así solamente podía sentir que debido a que no me resistía el otro adquiriría el rango de carne, por lo tanto que me sentía como yo a él, bajo el modo del sentir(se)

sintiénd(ose). Apenas cesa la erotización, pierdo entonces el único criterio fenomenológico serio para distinguir determinado cuerpo físico como otra carne –ya no me quedan más que argumentos probables (analogía, empatía, coherencia de los comportamientos, lenguaje, etc.); aun cuando en las condiciones usuales bastan para presumir el fenómeno del otro, nunca me lo manifiestan frontalmente. Sobre todo en condiciones extremas no permiten resistir las negaciones de la carne del otro; se ha visto que el racismo, y por ende también la matanza global que implica lógicamente, explota a fondo la debilidad de esos argumentos probables; sólo se sostiene porque excluye la erotización del otro y puede entonces negarlo como tal. Sin erotización, la carne del otro se vuelve problemática, de hecho inaccesible. De modo que puede pasar directamente de su gloria a un cuerpo físico, incluso más humano –la forma y esencia divina de mis amores descompuestos termina en carroña.

Con el cese de la erotización, mientras que la carne del otro se torna dudosa, la mía queda confinada a lo que le resiste (el objeto, la cosa, el espacio del mundo), sin sentir(se) (en) lo que no le resistiría (la carne del otro), de manera que se sustrae también a sí misma. A tal punto que puedo dudar en general del fenómeno del otro en cuanto me falta la reducción erótica. ¿Qué he visto? ¿Acaso he visto algo? ¿Qué ha pasado? ¿Pasó verdaderamente algo? Como en la angustia –donde una vez que pasó el aluvión me digo que, después de todo, no era nada (claro, porque era *la* nada)– en la erotización suspendida, no puedo dejar de decirme que después de todo eso no era gran cosa; y de hecho, no se trataba de ninguna cosa. Así como no hay una verdadera memoria de los sueños, porque éstos no ofrecen ningún objeto estable para reconstituir, tampoco hay memoria del goce, que no deja ninguna huella que yo pueda destacar, describir o interpretar. O en tal caso, no debo reconocer allí más que un puro acontecimiento, donde el incidente recubre y elimina toda sustancia, donde el arribo imprevisible se impone a un testimonio sumergido y donde ningún concepto puede articular la intuición. Es lo que pasa, no hay nada que ver, nada que contar –porque ninguna cosa, ningún ente interviene, y sobre todo ningún cuerpo. El orgasmo, él único milagro que la más pobre condición humana puede seguramente experimentar –porque no requiere talento ni aprendi-

zaje, sino apenas un resto de naturalidad—, sin embargo no deja ver nada, ni decir nada y se lleva todo consigo, incluso su recuerdo. Por lo cual no accede al rango de un fenómeno saturado y sigue siendo un simple *fenómeno tachado*. En cuanto se pretende decir algo sobre él, sólo podemos remitirnos al juego de los cuerpos físicos entre sí, de los cuales se muestran entonces, en el mejor de los casos, sus contactos contiguos, las posiciones en el espacio, sus desplazamientos y sus choques; pero lo que se ha descrito (mediante los trazos que se trazan, mediante la grafía) permanece del todo ajeno al cruce de las carnes; se sustituye su invisibilidad radical por una visibilidad plenamente expuesta, pública y prostituida; se la denomina entonces con justicia como pornografía, simplemente a causa de la tentativa absurda de una grafía al respecto. Como si un cuerpo pudiera gozar y sentir(se) sintiendo(se) —y como si eso pudiera verse.

¿Y todo para esto? ¿Acaso el cruce de las carnes sólo desembocaría en esa decepción? No, ya que la decepción no procede del cruce de las carnes, sino de su suspensión, no de la erotización, sino de su (in)cumplimiento, no de la última reducción, sino de su detención. La cuestión consiste más bien en pensar ahora cómo y por qué el cruce de las carnes debía suspenderse, la erotización cesar, la reducción detenerse. Vale decir, se trata de concebir su finitud ineluctable.

§ 27. EL AUTÓMATA Y LA FINITUD

En el proceso de la reducción erótica, he atravesado así, como amante, dos distancias: primero, la distancia entre el cuerpo que yo me suponía y mi carne, luego la distancia entre esa carne y su erotización. Pero las dos distancias difieren. Entre mi carne y mi cuerpo, la cesura se muestra total y nítida: ningún cuerpo tiene la propiedad de la carne de sentir(se) sintiendo(se) —ni siquiera el mío, porque de hecho no tengo un cuerpo excepto por una analogía abusiva con los cuerpos del mundo. En efecto, originariamente tengo el rango y el estatuto de carne y sólo me supongo un cuerpo debido a que me desconozco. Toda carne nace y muere carne, todo cuerpo sigue siendo cuerpo. Pero entre mi carne y mi

carne erotizada no solamente la frontera parece indefinida, sino que no deja de revelarse como franqueable y franqueada; en la frontera de su propia erotización, toda carne se dirige sin cesar hacia la carne ajena y regresa, de acuerdo a que oscile entre cosas que se le resisten y aquello que no le resiste —otra carne. La primera cesura se cruza con un salto, la segunda en cambio con un proceso alternativo (el vaivén de mi carne a la otra carne) y gradual (crece y se desploma de repente). La erotización de mi carne sigue siendo entonces provisoria, e incluso facultativa; lleva la marca y el peso de la finitud, tanto de la mía como de la ajena. Nos queda pensar cómo la erotización provoca la finitud y la atestigüa.

Volvamos a la carne erotizada o más exactamente a mi carne a punto de erotizarse —de excitarse. Digo en efecto que *se* excita o que *se* erotiza, no que yo la excito ni que yo la erotizo. Ciertamente, ya he comprobado que mi deseo permanece siempre intencionado con el otro; aun cuando no participe ningún otro real, mi deseo se basa siempre al menos en una fantasía de otro, conocido o no (§ 24). Sin embargo, el otro en su carne no basta para excitar mi carne; bien puedo apoyar mi carne sobre la de otro, experimentar incluso su no-resistencia, sin entrar por ello en el proceso de erotización; ya sea porque no siento ganas de avanzar en la carne del otro; ya sea porque retengo esas ganas por censura, por escrúpulo moral, por interés social, o simplemente por cuidar la eficacia relacional; la educación, el adiestramiento y la voluntad me ofrecen medios de resistir (al menos por un tiempo) a la no-resistencia de la carne ajena. De hecho, así como no erotizo mi carne voluntariamente, tampoco la otra carne la erotiza obligatoriamente. La otra carne ofrece una condición necesaria pero no suficiente para mi erotización, y mi voluntad ejerce una simple resistencia, pero no puede desencadenarla por sí sola. Lo que confirma precisamente el hecho de que siempre puedo resistir (al menos por un tiempo) a esa erotización, resistir a la no-resistencia de la carne del otro con respecto a la mía (“¡No me toques!”); y yo no tendría la libertad de resistirle si la mera no-resistencia de la carne del otro bastara para erotizar la mía, o si sólo dependiera de mí mismo provocar (o no) mi propia erotización. No queda entonces más que una hipótesis, que señalamos desde un principio: que mi carne *se* excita y *se* erotiza por sí misma.

Es preciso describir esa espontaneidad de la erotización, a fin de cuentas tan independiente de mi decisión como de la no-resistencia de la carne del otro. Al experimentar la carne del otro, más exactamente, al comprobar que sólo allí y en ninguna otra parte nada se le resiste, que por el contrario eso se retira para permitirle avanzar e incrementarse, mi carne no experimenta primero una nueva sensación, más deliciosa que ninguna otra; de hecho, no experimenta nada (ninguna cosa) y su placer proviene justamente de ese vacío, donde se experimenta ella misma. Por primera vez, mi carne se experimenta sin restricción ni límite, se recibe pues como tal; percibe de hecho su propia espontaneidad, su autonomía y su libre fuerza. Se excita en tanto que se abandona, se sume en lo abierto y se hunde en la primera apertura. Se pone en movimiento por sí misma, camina por sí misma y proviene de sí misma. La carne ajena sólo contribuye mediante su no-resistencia, mediante su misma irrealidad y tampoco mi voluntad puede contribuir salvo no resistiendo más, levantando las inhibiciones y las censuras (errónea o acertadamente, poco importa en este caso). Mi carne, al fin entregada a su impulso sin freno, se vuelve estrictamente hablando auto-motriz, en una palabra, automática. Mi carne erotizada se vuelve automática, como la escritura del sueño. Empieza si quiere y cuando quiere. Ella arranca, ella se desencadena. Lo que llamamos el deseo, la fuerza de mi carne que se erotiza por sí misma, consiste en poder engranarse –engranar la carne en la cremallera de la erotización. Basta con que la carne de otro consienta en no resistir (aunque eso es lo que la define) y que mi voluntad también consienta (y compruebo que cede casi siempre), para que mi carne desencadene su erotización. Lo que llamamos “amar” se limita la mayoría de las veces a ceder al deseo automático de mi carne o de la ajena. Y entonces, de pronto, “¡Ha empezado!”.

Ha empezado –lo que significa que en adelante mi carne no necesita de nadie para recibirse de la carne ajena y darle sin cesar al otro su propia carne. En adelante ya no controlo (como tampoco el otro) el cruce de nuestras carnes, más íntimas en nosotros que nuestras voluntades abstractas, completamente obsesionadas por su mutuo entrecruzamiento, acelerando automáticamente el ritmo de sus avances sin cesar reanudados y reactivados. Ese ritmo, como vimos (§ 25), determina un nuevo espacio y una nueva temporali-

dad, ajenos tanto al mundo de las cosas como a nuestras voluntades. Si por casualidad mi voluntad interviene, o bien recupera verdaderamente las riendas y el proceso desaparece de inmediato, anticipo la suspensión y restablezco la socialización; o bien se pone al servicio de la carne automática, como una tropa suplementaria útil pero no indispensable al servicio de una potencia ya victoriosa a la cual se dedica a seguir, reforzando y eventualmente orientando el movimiento autónomo. Mi carne decide por sí sola el engranaje de su erotización, su ritmo, y sobre todo su final. Porque ese mismo final atestigua, antes que nada, el automatismo de la carne erotizada, dado que ni el otro ni yo como voluntades queremos que eso termine. Siempre queremos seguir recibiendo cada uno su carne de la carne ajena, aunque también buscamos la explosión final, sin la cual el cruce de las carnes no se confirmaría efectivamente. Esa contradicción que no buscamos se impone sin embargo a nuestra voluntades ahogadas, porque allí se constituye la erotización de la carne; más aún, nuestras voluntades ahora involuntarias temen igualmente alcanzar ese instante (¿por qué terminar y no proseguir una carrera sin fin?) tanto como no efectuarlo (lo que no depende de ellas, sino de nuestras carnes). Todo habrá terminado cuando la carne automática lo decida, sin que ni yo ni el otro lo hayamos querido, pues lo hemos deseado y demorado a la vez, lo hemos efectuado sin que por eso lo hayamos decidido. Me erotizo y gozo al abandonarme a la erotización automática de mi carne por la ajena, sobre todo sin hacer nada, dejando que todo se haga en mí sin mí —y él hace lo mismo. Si actúo, lo hago como autómatas —autómata de mi carne automática. Y si eso debe volver a empezar, nuestras carnes van a decidir en lugar nuestro, como la primera vez. Ellas siempre deciden, si así lo quieren, cuándo van a ponerse en movimiento.

Así se aclara la finitud del amante, de hecho una finitud de doble fondo. En primer lugar, una finitud evidente, porque mi carne se erotiza en mí sin mí. Su pasividad radical (por recibirse de otra carne, que no la tiene y sin embargo la brinda) se excita como una espontaneidad en mí que no es mía, más fuerte que mi intencionalidad, que eventualmente la releva y le sirve, aunque como un servidor siempre cerca de la revuelta, que toma la iniciativa y pone por delante el hecho consumado. La carne que se erotiza en él sin él, y aun contra él, ejerce una verdadera violencia sobre el amante,

que no puede comenzar sin ella y debe detenerse cuando ella se detiene. El amante conoce tanto mejor esta influencia de la carne que se erotiza sobre él en la medida en que a veces puede ceder a la tentación de orientarla hacia el otro: le basta con provocar la carne propia de aquél, dándosela a través de la suya, aun si en principio el otro no consiente. No se trata de violencia sexual (semejante violencia se produce en un cuerpo a cuerpo espacial, donde un cuerpo pretende forzar la resistencia de otro cuerpo, invadirlo o desplazarlo en el mundo) (§ 31), sino de una provocación para el consentimiento; intento darle al otro la carne que no quiere recibir, llevarlo a comportarse como una carne erotizada, y que por lo tanto no me resista, que ceda a mi propia carne con toda la suya, cuando él quisiera dejar su carne indemne de cualquier otra carne, o al menos de la mía. La peor de las violaciones se realiza sin duda cuando se arranca el consentimiento y se fuerza al otro a desear su propia no-resistencia. La suavidad es más violatoria que la violencia, porque ya no se apodera de un cuerpo, sino de un consentimiento —de una carne. De hecho, lo mismo ya ocurre entre el amante y su propia carne: al erotizarse automáticamente, puede excitarse y dejarse recibir de otra carne aun sin que el amante lo consienta; mi carne puede excitarse con la carne de alguien distinto, que no sea el otro del juramento, o sin que haya ningún juramento, incluso en contra de mi intencionalidad, sin ningún avance, sin que yo ame primero. Porque si al menos puedo tener la ambición de decidir sobre mi mente (tengo conciencia de ella) y sobre mi cuerpo (lo uso y me sirvo de él), no decido sin embargo sobre mi carne, que me constituye y es lo que soy, sobre todo cuando se erotiza. El *ego cogito* a veces teme que una facultad desconocida para él piense dentro de él sin él; el amante siempre teme que su carne se erotice sin él y sin su juramento —carne vagabunda, que levanta al azar. Un inconsciente me habita e indiscutiblemente me ocupa: mi carne que se excita.

Así se esclarece mi primera finitud. No consiste en mi carne que como tal (se) siente sintiendo las cosas del mundo, se despliega infinitamente, en todos los sentidos y en cualquier ocasión, siempre poniéndose en marcha. La finitud consiste precisamente en mi carne que se erotiza por su iniciativa, provocada a su vez por otra carne, y por lo tanto en mí eventualmente sin mí. La finitud no se debe sólo a mi carne, sino a que mi carne se erotiza por sí misma.

La metafísica atribuye la finitud al carácter sensible de la intuición, pasiva en tanto que meramente receptiva conforme al espacio y al tiempo, no espontánea como una facultad intelectual activa; dicha tesis, correcta en cuanto tal, sigue siendo no obstante superficial en la medida en que es derivada. Porque la pasividad de nuestra sensibilidad no solamente ni en primer término permite la receptividad de las diversas intuiciones en el espacio y el tiempo, sino también la no-resistencia de la otra carne ante la mía y de la mía ante esa otra; la receptividad de las intuiciones del mundo no ofrece más que el indicio de una receptividad más originaria y pasiva en otro sentido –aquella con la cual mi carne se recibe de la carne ajena. Dicha receptividad no remite a los cuerpos, sino a otra carne –y por ende a la pasividad sin parangón de mi carne que se erotiza a partir de otra y para ella. Esa pasividad a su vez no se limita a una finitud de mis facultades de conocer (y de conocer nada más que los objetos del mundo), mera finitud teórica o contemplativa, sino a una finitud radical –aquella más íntima en mí que yo mismo donde se engrana la erotización de mi carne, que se despliega sin mí y hasta contra mí en nombre de otro que se me escapa y del cual no escapo. Finitud erótica entonces, que el otro ejerce sobre mí; me bordea, me confina porque me aborda; me desborda porque me excita y se excita conmigo; me define porque me precede en el fondo de mí y me destina a él. En adelante, ya ni siquiera puedo decir “¡amo, yo primero!”, porque sé que no soy más el primero, que ya ni siquiera soy yo mismo, sino que originariamente soy otro antes que yo –gozo antes que yo.

El amante descubre que es finito porque su carne automática lo aliena de sí mismo. Sin embargo, aún no ha terminado con su finitud, que no proviene solamente de la autonomía de la carne automática dentro de él (finitud relativa), sino también de los límites de la misma erotización (finitud intrínseca). Pues la carne se revela definitivamente como finita en la misma medida en que se excita: por lejos que vaya el proceso de erotización, siempre llega un momento en que termina –el instante en que la carne ya no puede más, deja pasar, concluye y suspende entonces el inacabamiento con el cual crecía. La carne no puede erotizarse hasta el infinito. Se empeña en volver a empezar apenas sea posible su erotización precisamente porque ésta siempre debe acabar por acabar. Se trata de un hecho con fuerza de ley: así como la carne no

puede confundirse con un cuerpo permanente en el presente, tampoco puede erotizarse sin fin como en un estado en el cual perdurar. Sin duda alguna, no tiene sentido preguntar por qué; el hecho de la finitud no tiene razón de ser, ya que fija el horizonte mismo de las razones pensables; pero al menos puedo distinguir lo que dicha finitud intrínseca permite y prohíbe, y encontrarle así un sentido. Si la erotización pudiera durar sin fin, suspendería el mundo, su tiempo y su espacio –la reducción erótica me arrancaría pues definitivamente del mundo. La suspensión en cambio me retiene en el mundo y me impide salir de él con demasiada rapidez; mantiene pues una historia abierta para mí y para otro posible. Dicha finitud no me condena a renunciar a la reducción erótica, sino tan sólo a repetirla sin cesar; me educa entonces para temporalizarme sin descanso de acuerdo a la erotización de mi carne, en verdad de acuerdo a la carne del otro, que me brinda la mía. La finitud de la erotización me enseña entonces, paradójicamente, a renacer sin tregua como un amante, por lo tanto a vivir como un hombre –de acuerdo al avance, el juramento, la carne donada y donante. La finitud de la erotización me asegura la repetición hasta el infinito de la misma reducción erótica.

§ 28. PALABRAS QUE NO DICEN NADA

Tengo la experiencia más extrema de la erotización y al mismo tiempo la más decepcionante. Recibo allí mi carne en su grado máximo, pero se me escapa en el mismo instante en que iba a alcanzarla, un instante después. El goce y la suspensión casi coinciden, y sin embargo la mínima distancia que los separa basta para oponerlos: percibo igualmente la suspensión que el goce, frustrado por nada; de hecho, conservo más el recuerdo de la suspensión, mucho más que el del goce –fallido por tan poco, y que sucumbe bajo la evidencia de la suspensión. Sin un presente durable, el fenómeno de erotización no me deja en efecto ningún recuerdo, o apenas un recuerdo abstracto –el de la más completa conciencia, pero una conciencia de nada; una idea perfectamente clara, pero en absoluto distinta–, un centelleo no definible ni reconocible, sin un signo por el cual reconocerlo, que se confunde por lo tanto con

cualquier otro vacío; de manera que no podemos más que repetirlo, a falta de poder describirlo o nombrarlo. No se trata de un fenómeno saturado, donde el exceso de intuición requeriría un incremento de hermenéutica y de descripción conceptuales. Se trata de un fenómeno tachado, donde el incremento de intuición sobre el concepto invade ciertamente todo el horizonte de manifestación, pero se retira y desaparece de inmediato, de manera que no queda nada que explicar en esa playa sin olas, nada que comprender, nada que poner en evidencia. De este fenómeno tachado, la erotización, no podemos decir nada, ni puede decirse nada, incluso de amante a amante. Las palabras faltan.

Cuando no hay nada que decir, dado que no hay nada que describir, ¿es preciso callarse? La vulgata filosófica, pesadamente armada de escepticismo dogmático, no lo duda: cuando no hay nada que decir, nada que predicar sobre algo, es preciso callar. Por otro lado, ¿no hay que callar cuando se cumple cualquier verdadera agonía? ¿No escapan al discurso y a la descripción el sufrimiento del deporte, del combate, del dolor y de la muerte? ¿No hay que callarse cuando se lo mira desde afuera y no corta el habla cuando uno lo experimenta en primera persona? Todo gran sufrimiento, y por ende todo verdadero goce, ¿no permanece mudo y también por ello indecible? Tal vez sí en cuanto al sufrimiento (aunque debemos ser prudentes), pero seguramente que no en cuanto al goce. Porque mi goce necesita y tiene derecho a decirse y dejarse decir, porque para gozar, al contrario que para sufrir, me hace falta en efecto recurrir al otro y dirigirme a él, por lo tanto dirigirle la palabra y esperar su respuesta. Porque gozar —como ya lo analizamos (§ 25)—, lo que se llama gozar (unirse al otro por el otro mismo), se distingue del simple uso del otro (servirse del otro para uno mismo) en tanto que se trata paradójicamente del otro mismo y no de mí; o al menos de no distinguir más entre lo que depende de mí y lo que depende del otro; gozo no solamente porque siento mi propio sentir (como cuando mi carne toca un cuerpo), sino también el sentir del otro (porque mi carne se expone a otra carne). Gozo entonces, algo que no se puede discutir así como tampoco el hecho de que gozo por el otro. Mi goce me da una carne porque proviene de una carne; pero como ni una ni la otra derivan de objetos o de entes del mundo, no gozo de nada; o más bien gozo de nada, precisamente porque gozo del otro, que no es nada del

mundo. No tengo entonces nada que decirle, al no tener de hecho nada que compartir con él, puesto que no nos damos recíprocamente más que la posibilidad de *extraernos* del mundo convirtiéndonos en carnes. Esto mismo —el que no tengamos nada que decirnos porque no tenemos nada mundano en común— nos designa sin embargo como interlocutores inevitables: nos sospechamos, sin rostros visibles, como participantes de un privilegio de inexistencia mundana. Mi goce me desprende del mundo porque me compromete con el otro. De manera que aun no teniendo nada que decirle, tengo que decirle esa excepción de la nada que he recibido de él y que le he devuelto. No puedo hablar de nada, pero puedo hablarle de ello. Tampoco puedo hablarle más que a él de esa excepción de la nada, porque sólo él la conoce como la conozco yo —ya que cada uno goza de ella por el otro. El hecho mismo de no tener nada que decirle me impone que le hable. En lo cual el goce se distingue de todas las agonías, que sólo me conciernen a mí y no pueden decirse a nadie. Precisamente en virtud de aquello de lo cual no puedo hablar, debo hablarle al otro. Así la reducción erótica redefiniría también las reglas del lenguaje.

Cuando gozo, de hecho estoy hablando. No digo nada acerca de nada, pero me dirijo desesperadamente al otro. Sólo digo “¡Aquí estoy!”, pero se lo dirijo al otro que está fuera de sí, por lo cual yo estoy fuera de mí; en el futuro, le digo “¡Aquí estoy!” pidiéndole “¡Ven!”; en el presente, le digo “¡Aquí estoy!” al anunciarle “¡Voy!”; en el pasado, le digo “¡Aquí estoy!” suplicándole “¡Todavía!” (§ 25). En tales enunciados, evidentemente no describo nada, no predico nada acerca de nada, no demuestro nada en absoluto; pero me dirijo al otro muy precisamente, muy inmediata e íntimamente; él sabe exactamente lo que pido, anuncio y realizo; no hay ninguna duda entre nosotros; sabe que yo espero que goce, que voy a gozar y que quiero que todo vuelva a empezar o que continúe; nunca nos comprendemos tan bien, tan rápidamente, sin pérdida, sin ambigüedad y sin reservas. Nos estamos hablando en el mismo momento en que no hablamos de nada —nos hablamos precisamente porque no recurrimos a ningún supuesto intermediario que obstaculice o que distraiga. Sólo la suspensión, que sucederá inevitablemente, nos obligará a hablar de nuevo sobre algo, sobre una cosa u otra, que se volverá la mediación entre nuestras intenciones mutuas, ya entonces indi-

rectas. Pero en este momento, en el proceso hacia el goce, nos dirigimos directamente el uno al otro –dices que no dicen, palabras sobre nada, abiertos hacia nosotros y sólo a nosotros. La intención crece a medida que disminuye la predicación.

Al no hablar de cosa alguna, sin que nunca lleguemos a decir algo, nos dirigimos el uno al otro dentro de lo que debe designarse en verdad como *la cosa* –de hecho, la no-cosa por excelencia, lo que el lenguaje predicativo sólo puede considerar paradójicamente como *la cosa* por excelencia. Aquella cosa que no se puede decir salvo no diciéndola o diciendo exactamente su opuesto –la cosa que interrumpe el curso de las cosas, porque se exceptúa del mundo, de los entes y los objetos. La negación de la cosa se vuelve la única manera de decir que nos hablamos sin hablar de ninguna cosa del mundo. Y esa negación no invierte tampoco la afirmación, en la medida en que no la repite en un nivel superior; porque se anula en un modo de lenguaje donde no hay nada que afirmar ni que negar, puesto que ya no se trata de predicados ni de sujetos, sino de ti y de mí –que sólo tenemos que hablarnos para nosotros, fuera del mundo. No para describirnos, ni para conocernos mejor, ni para encontrarnos (como imagina el alma bella), sino únicamente para excitarnos. Hablarse para excitarse –hacernos salir de nosotros mismos en tanto que carnes erotizadas también por las palabras, e incluso sobre todo por las palabras. Es para lo que nos sirven nuestras bocas, cuando no se dedican al beso.

Hablamos pues para no decir nada, pero sin embargo no en vano: ningún fracaso, ningún silencio, ninguna soledad, ya que hablamos para excitarnos –para darnos mutuamente la carne que no tenemos. Pues el lenguaje no ejerce siempre una función de constatación que enuncia categóricamente unos estados de cosas. Cuando no se trata de cosas, ya no hay nada que describir, nada que predicar sobre nada, nada que afirmar ni que negar. Si digo “¡Aquí estoy!”, no digo nada que pueda conocerse y transmitirse como información; en este caso, el pronombre personal remite a cualquiera que lo pronuncie y no designa a nadie en particular*;

* En el caso de la frase traducida al español, se trata de la desinencia verbal de primera persona, que remite igualmente a quienquiera que hable, como toda función deíctica de la enunciación. Lo mismo vale para la indicación de lugar, que en francés es una preposición y en castellano es un adverbio, por lo cual hemos modificado levemente la aclaración subsiguiente del autor [T.].

y el adverbio le indica solamente al otro ocasionalmente interpe-lado que tome en cuenta el lugar de ese yo, que es también oca-sional. Cuando digo o escucho “¡Te amo, yo primero!”, no po-dría esperar razonablemente la menor verificación o refutación, empírica o formal –nada podría asignarle un valor de verdad a ese enunciado, excepto aquel que lo está profiriendo y que ade-más es el primero que no puede garantizar nada, excepto una intención privada, en el mejor de los casos, subjetiva, incontrola-ble y siempre provisoria. No obstante, nadie niega que decir o escuchar “¡Aquí estoy!” o “¡Te amo, yo primero!” no produzca algún efecto, no realice un acto, no provoque una situación de hecho. Por lo tanto, debemos concluir que dichos enunciados no tienen ningún papel enunciativo, categórico o descriptivo, sino una función performativa: no dicen lo que describen, sino que hacen lo que dicen. Cuando digo “¡Aquí estoy!” o “¡Te amo, yo primero!”, me anuncio inmediatamente como un amante, por-que efectivamente me convierto en uno; aun cuando lo diga sin pensarlo ni quererlo, sigo realizando aquello que digo; porque el otro siempre me tomará exactamente por lo que yo realizo y le mentiré precisamente porque seré aquello que digo –ya me habré hecho amante. El amante hace el amor diciéndolo *ex opere operato*, sin cuidado por sus capacidades ni tampoco por sus intenciones. Mis declaraciones –puesto que se trata de declarar algo que toda-vía no es, no de enunciar un estado ya dado de hecho– realizan lo que enuncian. “Te amo” o “No te amo”, “Creo que me amas” o “No creo que me ames”, o también “Creo que tú no me amas”, e incluso “Ya no nos amamos” –todas estas declaraciones cum-plen de hecho lo que dicen, algo que no existía antes de ellas. Una vez más, los amantes se declaran amor como se declara la guerra: decir amar equivale a provocarlo sin retorno. El lenguaje erótico no dice nada, pone en escena el juramento; o más bien, dado que esa escena no deja ver nada, pone en marcha la erotización, don-de cada carne se recibe de la otra sin poseerse a sí misma. El len-guaje permite que la carne se excite –que cada uno de los amantes adquiera carne.

A partir de allí, se comprende que el lenguaje erótico no sola-mente hable para no decir nada, sino que la mayoría de las veces diga cualquier cosa. El amante se dirige directamente al amante con intención de excitarlo y recibir de él su propia carne. Por lo

tanto, los amantes no sienten ninguna necesidad de pasar por la descripción de objetos, ni de enunciar las propiedades de los entes, ni de referirse a los estados de cosas; o más bien la reducción erótica los exime de ello e incluso los aparta radicalmente de ello. Un amor empieza cuando cada uno le habla al otro del otro mismo y sólo de él, y nada más; y termina cuando de nuevo sentimos la necesidad de hablar de algo que no es el otro –en una palabra, conversar. Los amantes se hablan únicamente para inducirse a la erotización; solos en el mundo, más precisamente, solos fuera del mundo, no usan las palabras más que para excitarse, nunca para conocer o describir alguna cosa. Liberan así a sus palabras de cualquier obligación con respecto al mundo y en primer lugar del deber de conocerlo. Más aún, sólo usan las palabras para liberarse a sí mismos del mundo al ubicarse en la reducción erótica, accediendo así a sus respectivas carnes. Por definición, su lenguaje se libera del mundo y los libera de él (y sin duda, la reducción erótica está de acuerdo con la poesía, de manera que toda poesía provendría en el fondo de lo erótico y se remontaría a ello). Los amantes hablan pues sin decir nada para efectuar la reducción erótica a fondo. Por lo tanto, privilegian obviamente los léxicos que menos describen a los entes, que incluso no pueden expresar ningún ente; y sucede que esos mismos léxicos predisponen más que los demás para realizar la erotización. Mientras menos digo algo, más le doy su carne al otro; mientras menos me hables de objetos, más me das mi carne; tú y yo nos damos nuestras carnes al no hablar sino para que se exciten. El habla erótica provoca pues un lenguaje transgresor –porque transgrede la objetividad, nos transporta fuera del mundo y transgrede también en consecuencia las condiciones sociales (la decencia de la conversación) y las finalidades públicas (la evidencia del saber) del lenguaje mundano.

Dichas transgresiones privilegian entonces léxicos marginales, excéntricos y hasta insensatos, que no dicen ni describen nada y que así permiten que la carne se excite hablando. En primer lugar, por supuesto, el lenguaje llamado obsceno, que reduce a uno y al otro a sus órganos sexuales y sólo los denomina mediante sus respectivos nombres. Porque al tomar así la parte por el todo, designando al otro por su sexo (o cualquier otro órgano, como en la poesía de los blasones del cuerpo humano), no digo ni describo nada, ni siquiera veo algo, ya que un sexo sigue siendo

abstractamente un sexo, indiferenciado de cualquier otro. Por lo tanto, bajo esas palabras obscenas, me limito a invocar sencillamente al otro, provocándolo, suscitándolo; en suma, le doy su carne desnuda pidiéndole la mía. Llevarlo así a nombrar tales órganos sexuales lo más trivialmente posible no tiene nada de insensato ni está fuera de lugar. Antes bien, muy inteligente y sabiamente, se trata de librar a dichos órganos de su estatuto de objetos mundanos (de sus nombres médicos, fisiológicos y biológicos, de las litotes que los hacen socialmente aceptables, en suma, de su neutralidad no erótica), tornándolos definitivamente inmundos —es decir, no tanto impuros como fuera del mundo, de manera de hacerlos aparecer como una carne pura y simple. Así mi habla, descriptivamente nula, se vuelve absolutamente performativa —performativa de la *performance** de la otra carne.

En segundo lugar, se trata del léxico aparentemente más opuesto, el de las palabras pueriles, esas palabras que dicen aquellos que aún no saben hablar correctamente. Pues los niños, que en principio no dicen más que sus afectos y sus pasiones, sus deseos y sus necesidades, usan espontáneamente un lenguaje liberado de todas sus funciones descriptivas, enunciativas y cognitivas; desde un principio, sólo saben hablar para no decir nada (nada del mundo), excepto su carne. Poco importa entonces que esa carne se erotice o no, con tal que el lenguaje infantil le obedezca y se adecue a ella. Los amantes pueden así dirigirse uno al otro tanto con palabras obscenas como con palabras pueriles alternativamente. Nada es más coherente ni más pertinente, puesto que en ambos casos su lenguaje alcanza directamente la carne sin un intermediario mundano y por consiguiente les permite excitarse.

Por último, interviene un tercer lenguaje, también en aparente contradicción con los dos anteriores. Antes de identificarlo, tengamos en mente que la erotización se despliega como un proceso que, en cuanto tal, nunca debería tocar a su fin —cumplimiento sin cumplimiento, entrecruzamiento recíproco de las dos carnes, que se reactivan mutuamente de un exceso a otro hasta el infinito. El habla erótica provoca el exceso y no quiere expresar más que ese mismo exceso —vale decir que toda culminación debe vol-

* Mantenemos en este caso el término original, conocido en la lingüística, aunque en general lo hemos traducido por “realización; efectución”, de acuerdo al contexto y para hacer que coincida con la versión del verbo *performer*. [T.]

verse un nuevo comienzo. Debe pues inevitablemente tomar las palabras de la teología mística que también dice y provoca en primer lugar el exceso —el exceso de la unión y por lo tanto de la distancia. Del mismo modo, el proceso de erotización sólo dura mientras dice “¡todavía!”. ¿Pero qué significa “¡todavía!”? No puedo decir (y escuchar) “¡Aquí estoy!”, sino escuchando (y diciendo) también “¡Ven!”, o sea, literalmente, la última palabra de la Revelación y por lo tanto de la teología mística que se arraiga en ella. Debemos concluir que la palabra erótica tampoco puede realizarse sin el lenguaje de la unión espiritual del hombre con Dios, del mismo modo que no puede prescindir de los otros dos léxicos —el obsceno y el infantil.

Esos tres léxicos sostienen con idéntico rango e indisolublemente la palabra erótica. Podemos sorprendernos de ello, pero no refutarlo. No objetaremos que difieren demasiado para armonizar juntos y que existe cierta inconveniencia para mezclarlos. Pero esa inconveniencia sólo proviene en efecto de la incompatibilidad —supuesta— de los objetos a los cuales la filosofía y la actitud natural los refieren: desproporción entre la obscenidad (supuestamente inmunda) y la infancia (supuestamente inocente), entre la obscenidad y la infancia (supuestamente imperfectas) y la divinidad (supuestamente perfecta). Pero, ¿quién no advierte en seguida que esa desproporción y esa inconveniencia depende tan sólo de los objetos y sus rangos en el mundo, que por lo tanto presuponen todavía un uso descriptivo y cognitivo del lenguaje? Mientras que la reducción erótica excluye a los amantes del mundo y su lenguaje no enuncia nada, sino que efectiviza la erotización de la carne; las palabras ya no dicen entonces nada que exista ni que sea objetivo, y no deben hacerlo; de modo que las jerarquías mundanas ya no le importan al habla erótica, que puede tomar libremente todas las palabras sin hacer distinción de sus significaciones mundanas, con tal que exciten al otro para que me dé mi carne y a mí para darle la suya. La carne sigue siendo el único referente de todos los léxicos que emplea el habla erótica. Qué importan la significación, el sentido o la referencia mundana de las palabras, desde el momento en que se trata de realizar la erotización y la reducción erótica. Incluso podríamos ir más lejos: no solamente que los tres léxicos no se contradicen, sino que se articulan por analogía con las tres vías de la teología mística. El léxico de la obscenidad correspondería así a la

vía afirmativa –donde le atribuyo al otro lo más claro, lo más positivo, lo más brutal que puedo decirle a riesgo de petrificarlo. El léxico de la puerilidad correspondería eventualmente a la vía negativa –donde borro en el otro toda característica fija, definible y asignable a riesgo de diluirlo. Y el léxico teológico correspondería aproximadamente a la vía hiperbólica, donde sólo considero al otro por el proceso del exceso incesantemente renovado y del cumplimiento sin cumplimiento, a riesgo de no comprenderlo nunca, excepto comprendiendo que dicha incompreensión es lo único que le conviene.

Así el amante ha adquirido carne, porque la recibió del otro que se la brinda sin tenerla. El fenómeno del otro aparece bajo la clara luz de la erotización. Pero, en su finitud, desaparece de inmediato. Hay que comenzar todo de nuevo.

LA MENTIRA Y LA VERACIDAD

§ 29. LA PERSONA NATURALIZADA

El fenómeno del otro aparece bajo la clara luz de la erotización. Pero esa luz se apaga ineluctablemente en el mismo momento en que brilla y el otro entonces desaparece dentro de su misma aparición. Por cierto, podemos volver a empezar y ponernos de nuevo manos a la obra. Pero precisamente habrá que retomar todo desde el principio, de cero, sin presuponer nada, sospechando incluso que no se ha obtenido nada. Fijados uno en el otro, volviendo a empezar incesantemente, aramos en el mar. La erotización implica una finitud radical, que nos inscribe en una facticidad irrecuperable –la de un proceso a la vez poderoso (más que yo) y desencadenado automáticamente (sin mí), y hasta involuntariamente (a pesar de mí), pero que dura al menos tanto como yo (el amante y su juramento). Si ignoramos o subestimamos esa paradoja –tal como lo hacen las doctrinas unilaterales del deseo, la pulsión, el instinto, etc.– no solamente pasamos por alto la distancia remanente entre el amante y su erotización, sino que sobre todo caemos en una

interpretación psicológica y moral. Y se trata de una diferencia formal que deriva de la arquitectónica de la reducción erótica: el amante, cuyo avance se efectúa en el juramento, aspira al infinito ("de una vez por todas" y que dure sin término, § 21), mientras que la erotización de las carnes entrecruzadas sigue siendo en principio finita (§ 26). La misma liturgia en la que el otro me da mi carne (y me individualiza) y yo a él la suya (que también entonces lo individualiza) debe terminar por detenerse sin dejar huellas ni fijar un sentido. Da y luego toma; suspende lo que cumple justamente al cumplirlo; vuelve a cerrar lo que abre. Esa distancia se indica primero según el tiempo: mientras dure el proceso de erotización, el otro me individualiza dándome mi carne y recíprocamente; pero apenas se produce la suspensión, no queda nada y todo el fenómeno carnal del otro desaparece. A partir de allí, la distancia temporal se fija como una frontera espacial entre mi carne, que vuelve a ser un cuerpo para el otro, y su carne, que vuelve a ser un cuerpo para mí. De donde surge lo que llamaremos la *sospecha*, por lo cual me pregunto si después de todo la erotización de la carne en verdad ocurrió, dado que desapareció sin dejar rastro, o bien si, suponiendo que haya tenido lugar, ha cambiado algo entre el otro y yo, dado que todo parece exactamente como antes. La sospecha deriva directamente de la finitud temporal de la erotización —por lo tanto, no puedo escaparme de ella así como no puedo sustraerme de mi carne.

Las consecuencias de la paradoja de la erotización amenazan con tener tanto peso que se vuelve importante aclarar en profundidad su contradicción inicial. La sospecha surge en primer lugar de la finitud de la erotización de mi carne, más exactamente, de la temporalidad de dicha finitud: una vez más, tropiezo con el hecho de que el proceso de erotización debe terminar, que no puede durar, aun cuando lo quiera. Se advertirá que dicha interrupción inevitable impide también que la erotización se asimile a una de las funciones fisiológicas vitales (que nunca se interrumpen, como la respiración y el ritmo cardíaco); ni tampoco a otras funciones fisiológicas, igualmente temporarias y que deben repetirse, pero que responden a necesidades biológicas irreprimibles (nadie puede vivir mucho tiempo sin beber, comer o dormir). Porque la erotización no es para nada algo obligatorio, ni permanente, ni necesario y la experiencia prueba que podemos prescin-

dir de ella por largo tiempo, y hasta completamente, sin morir, todo lo contrario. La suspensión, además, no solamente interrumpe el proceso de erotización, sino que define su curso –¿cómo comprender, si no, las inquietudes pueriles pero obsesivas sobre la excesiva rapidez del orgasmo o, a la inversa, sobre la dificultad para llegar a él? La suspensión no es tanto que interrumpa la erotización, cuanto que atestigua su contingencia –la erotización no dura, porque en cuanto tal le corresponde el que pueda no producirse. Al pararse en seco, la erotización se revela como facultativa y superficial –su potencia y su violencia súbitamente disipadas no hacen más que reforzar la decepción. Al finalizar, la erotización traza en verdad una frontera entre un antes y un después; pero el vacío final arroja sobre todo una irremediable sospecha acerca de la efectividad del comienzo; entre ambos, se desvanece la manifestación del otro como persona, y también por lo tanto el goce de mi propia individualidad que recibía de él. Ya que una vez suspendida la erotización (§ 26), la carne del otro desaparece como aquello que me brindaba la mía; en ese lapso posterior, mi carne ya no comprueba la milagrosa no-resistencia de la carne de otro, sino la resistencia recobrada de un cuerpo (otro). No es sólo que la carne del otro se retira, sino que yo sospecho que en realidad nunca hubo otra carne, sino más bien otro cuerpo.

La sospecha incluso llega más lejos. Pues si el orgasmo, como fenómeno tachado, no muestra nada, no deja memoria alguna, no deja nada que decir (§ 28), ¿cómo podría darme acceso al otro en persona? El mismo orgasmo, que nunca tiene un contenido explicitable, se adecua en rigor a cualquier persona posible, dado que no manifiesta a ninguna en particular. Indescriptible e instantáneo, el goce sigue siendo abstracto, por lo tanto anónimo; en cuanto tal, no se refiere a nadie. Dos argumentos confirman esa impersonalidad, en forma de preguntas por otro lado siniestras. Primero, ¿goza el otro al mismo tiempo y con el mismo placer que yo? Sé bien que mi propia erotización no me informará nunca nada al respecto y que deberé atenerme a su palabra, de hecho entonces a mi confianza en ella, que a su vez se basa, en última instancia, en el juramento; me veo llevado por lo tanto, para juzgar el goce del otro, a superar la erotización. Segundo, suponiendo que realmente compartamos el mismo orgasmo, ¿al-

canza para darnos acceso el uno al otro? Si su palabra no lo confirma, si la mía no se lo confiesa, la erotización por sí sola no podrá hacer nada; e incluso nuestras palabras entrecruzadas tampoco podrán hacer nada si no ratifican el juramento, que se muestra así más originario que la erotización. La intuición de la erotización permite en verdad que nuestras carnes se crucen, pero no que nos encontremos cada uno en persona –para ello hace falta nada menos que la significación del juramento (§ 21). Por lo tanto, ninguno de nosotros dos goza en persona, ni de otra persona en persona. El fenómeno tachado no llega hasta allí: entre la carne erotizada y la persona, permanece la distancia.

Por eso, comprendo mejor la amenaza que implica el automatismo de mi carne erotizada –su poder de excitarse por sí misma en mí y, por ende, excitarme sin mí, incluso a pesar de mí. Pero no siempre sufro ese poder; también lo ejerzo cuando pretendo darle al otro su carne erotizada a pesar suyo, contra su voluntad –un don perverso, peor que una violación, ya que le arrancaría incluso el consentimiento a mi adquisición de control sobre él. Por lo tanto, la erotización de la carne no afecta siempre ni necesariamente al otro en persona, así como tampoco a mí –puede subyugarnos a ambos contra nuestro deseo, de hecho contra nuestra voluntad. Pero si la carne puede erotizarse contra la voluntad y si ninguna persona puede imaginarse sin una voluntad libre (lo que sabemos al menos negativamente), debemos concluir que la erotización nunca alcanza a la persona. La erotización no hace distinción de personas, sino que por defecto e impotencia no establece diferencias, porque nunca ve ninguna, porque nunca pone en juego a nadie. Una conclusión que suscita otra, también negativa. Si por una parte la finitud de la erotización hace que deba detenerse, por lo tanto, en el mejor de los casos, que pueda volver a empezar, y como por otra parte nunca afecta a nadie en persona, sino que permanece en el puro anonimato de algún otro en general, no tenemos entonces ninguna razón para negar que la repetibilidad desemboca finalmente en la *sustitución* de un otro determinado por otro. Si la erotización nunca alcanza a nadie en primera persona, no importa quién pueda estar implicado; o cuanto menos, no se podría excluir a nadie de esa implicación. Y de hecho así suceden las cosas en la mayoría de los casos: la finitud permite y hasta parece reclamar una diversificación indefinida de

los otros requeridos por mi erotización que sin cesar debe volver a empezar; clonados así (y encima clones sin ningún original, ya que carecen de toda personalidad), esos otros se reducen en adelante a la humillante función de simples *partenaires*, arrojados en la erotización, aunque paradójicamente rechazados fuera de la reducción erótica, donde vuelven a ser meros objetos, instrumentos que uso para excitarme la carne. A partir de que la erotización nunca alcanza a la persona o al menos nunca puede pretenderlo ni asegurarlo, ya nadie parece indispensable. Sin embargo, la erotización prolifera mejor aún debido a que, en ese desierto, ya nadie la fija.

Así la finitud primero temporal (suspensión), luego formal (sospecha), haría fracasar la erotización en el nivel de la persona (sustitución). Recibo en verdad mi carne del otro y le doy en verdad la suya, pero el blanco fulgor del orgasmo nos difumina uno en el otro, nos enmaraña el uno con el otro y finalmente no aparece nadie. Entiendo aquí por persona, en un sentido negativo, el corazón del otro, quienquiera que sea, cuya desaparición me impediría radicalmente amarlo. O dicho positivamente, la última individuación posible (la *haecceitas* de los filósofos), ya no definida por la forma o la materia, el número o la cantidad, en suma, por el mundo y la naturaleza, sino por la simple búsqueda del amante en la reducción erótica. O también, la persona tiene la función de evitar que el otro se reduzca a un simple papel dentro de la erotización, exige por lo tanto su insustituibilidad –por lo cual la persona no equivale justamente a la *persona*, la máscara y el papel teatral*. Es preciso concluir que la erotización neutraliza a la persona, la reinserta bajo el yugo del mundo y la rebaja al anonimato del orgasmo, en una palabra, la naturaliza. Naturalizar significa en efecto embalsamar un cadáver para que se conserve como un objeto y dé la ilusión de que permanece en persona, cuando ya pertenece a la muerte. Naturalizar a la persona propone así ahondar la distancia entre la apariencia de una persona y esa misma persona –lo que permite abrir el espacio para la mentira erótica. En adelante, ya no se trata solamente de la suspensión de la carne erotizada y de su retorno al cuerpo (§ 26), sino más radicalmente de la sospecha retrospectiva de que en el seno de la erotización de hecho no gozaba de nadie en

* El autor se refiere al sentido, para nosotros etimológico, del latín *persona* [T.].

particular (aunque sí de una persona en general). Por lo cual me pregunté: ¿y si en la misma erotización nunca se me apareciera nadie en persona?

La carne pasa de auxiliar erótica a ser un intermediario entre yo y el otro, y luego una pantalla entre nosotros, por falta de persona. De donde surge una sospecha propiamente erótica, que agranda las distancias entre el otro y su carne, entre mi carne y mi persona y finalmente entre los amantes. Una sospecha que no sólo ataca la certeza, sino que también se levanta contra la misma seguridad (§ 3); no se trata de una duda (epistémica, acerca de los objetos), sino en verdad de una *sospecha* (erótica, acerca del otro). En adelante, sospecho que a pesar de la reducción erótica radicalizada, o más bien a causa de ella, sería posible que no esté amando en persona, dado que puedo recibir mi carne *a pesar de* mí; por ende, acaso tampoco el otro actúa en persona, dado que también puede hacerle recibir su carne al otro *a pesar de éste* (lo sé —¡a menudo se lo impongo!). En adelante, en lugar de reforzar el juramento, la erotización lo sustituye y lo descalifica, ya que compromete la posibilidad de que cada uno de los amantes diga “¡Aquí estoy!” —puesto que ninguno actúa ya en persona ni manifiesta su persona. La reducción erótica se rompe por una derrota ineluctable, porque es resultado de su propia radicalización. La falta no le corresponde a nadie —nadie ha cometido una falta: se trata precisamente de una falta de persona. La aporía obedece a la misma finitud de la reducción erótica: la erotización termina por terminar, y —éste es el horror— uno no se muere por ello. No se muere de amor —éste es el horror. Se rehace el amor como quien “rehace su vida” —éste es el horror. Si sobrevivimos al final de la erotización, entonces el amor no tiene rango de absoluto.

§ 30. LA DISTANCIA Y LA DECEPCIÓN

Por el momento, no puedo remontar ese desastre, pero me queda la posibilidad de describirlo. Se trata en efecto de un desastre, y no tan sólo ni en primer término de un desfallecimiento contingente. Antes de toda consideración moral o psicológica, hay que reconocer una aporía de principio que nos obstaculiza. Si perma-

necemos a distancia el uno del otro, si ya no logro manifestarme en persona al otro ni él a mí, no es debido a una voluntad malvada o débil, sino a una distancia más original –la distancia de cada uno de nosotros consigo mismo. Porque mi carne erotizada permanece apartada de mí mismo en persona, como la suya de su persona. Cada uno de nosotros debe permanecer, lo quiera o no, por detrás de la persona del otro, porque en primer lugar su carne erotizada lo mantiene por detrás de su propia persona. Y conozco bien esa imposibilidad, que obedece a mi propia finitud; por una parte, me identifico con y por mi carne, que me individualiza en última instancia (§ 22); por otra parte, cuando mi carne se erotiza en contacto con otra carne, se desencadena automáticamente (§ 27) hasta que el proceso se suspende por sí mismo (§ 26) –la carne se escapa pues en ambos sentidos de mi decisión y de mi voluntad. Pero toda persona comprende la voluntad libre –o al menos la voluntad de actuar como si gozara de libertad, (§ 19)–; por lo tanto, la carne erotizada y finita contradice a la persona en mí. Si una persona debe poder siempre resolverse a... para alcanzarse decididamente a sí misma, entonces la erotización de mi carne hipoteca mi propio acceso a la persona en mí. Careciendo de resolución, entro a sospechar acerca de mi propia carne. Y si el otro llegara a fallarme, ¿cómo podría quejarme seriamente, cuando yo primero me escapo de mí mismo disipando mi propia persona en mi carne erotizada?

¿Puedo hablar en ese caso de una mentira? Sin duda que no, salvo si admitimos que se trata primero de mi mentira con respecto a mí mismo y no con respecto al otro. Sin duda que no, salvo que reconozcamos que se trata de una mentira formal en un sentido extramoral: yo no (me) miento en un sentido moral, porque no depende de mí el no mentir(me), o más exactamente, abolir la distancia entre mi carne erotizada y mi persona inaccesible. No tengo radicalmente la posibilidad de abolir esa distancia; mi finitud erótica se impone como la imposibilidad fenomenológica de efectuar en persona al yo que diría de verdad “¡Aquí estoy!”. Una vez más, la inautenticidad precede originariamente a la autenticidad o –lo que en la reducción erótica quiere decir lo mismo– la mentira (en el sentido extramoral) precede y determina a la veracidad. Notemos en efecto que la alternativa erótica entre mentira y veracidad sustituye a la pareja metafísica de la verdad y la falsedad. Con la diferencia de que además el orden de precedencia se invier-

te: lejos de que la verdad manifieste también la falsedad al manifestarse primero a sí misma (*veritas index sui et falsi*), en este caso la mentira se ofrece de entrada como plena inteligibilidad (siguiendo la contradicción entre la carne automática y la voluntad de la persona), mientras que la veracidad sólo se comprende por derivación, en tanto que la mayoría de las veces sigue siendo problemática. La veracidad se revela problemática cuanto menos debido a que implica la autenticidad, por ende una transparencia pura de uno consigo mismo (ciertamente para el otro, pero primero para mí), que compromete por principio la erotización automática de la carne. ¿Quién puede pretender que ha experimentado (no digamos que haya visto) en la luz brillante del orgasmo a tal persona insustituible como tal? ¿Quién puede asegurar(se) que una persona se distingue como tal y se manifiesta allí en su individualidad? ¿Puedo pretender que yo mismo me manifiesto entonces como tal en la evidencia de mi última individuación? Sin duda, *en este punto* nadie puede aspirar al estatuto de persona. Por el contrario, siempre he experimentado, aunque sea por un instante, incluso en los mayores fragores, la distancia residual y desesperante entre el otro y yo, mera réplica de una distancia más atroz —entre mi propia carne y mi propia persona. Aguardo las desmentidas.

No solamente es preciso concluir que la mentira debe describirse primero, porque se concibe sola, mientras que la veracidad sigue siendo problemática y por lo tanto poco descriptible, sino que la mentira da pruebas de más honestidad que aquélla. En efecto, la veracidad quiere ilusionarnos tal como ella se ilusiona a sí misma cuando pretende no mentir diciendo “¡Aquí estoy!”, más frecuentemente “¡Te amo!”, cuando sabe (o presiente) que eróticamente nadie puede efectivizarlo —justamente porque sólo una persona podría hacerlo, mientras que ninguna carne erotizada accede a la persona. Si la veracidad quisiera hacerse merecedora de su nombre, no pretendería afirmar: “Digo ‘¡Te amo!’, soy sincero, me manifiesto en persona”; reconocería en cambio que, aun con la mejor intención del mundo, eróticamente nunca me manifiesto en persona, porque la persona escapa a la erotización automática de mi carne. La veracidad sólo se volvería creíble al *no* pretender autorizarse con su íntima sinceridad para decir una verdad inaccesible, sino jugando honestamente a que quien miente gana, de manera de hallar así un suelo fenomenológicamente sólido —el de una inautenticidad inicial, don-

de me sé originalmente a distancia de mí mismo. Es preciso extraer una conclusión irrefutable de esta paradoja: el amante, que se conoce como amante y sobre todo en situación de erotización, nunca debería pretender decir “¡Te amo!” ni “¡Aquí estoy!”, porque sabe de su distancia consigo mismo. El amante solamente debería decir “¡Te amaré todavía –después!” (§ 19). Su veracidad sobrepasa, holgadamente, la sinceridad siempre sospechosa.

Sobre la base de dicha determinación extramoral de la distancia entre la persona y la erotización, puedo examinar ahora la conducta inmoral que opta por mentir en el sentido moral, usar la posibilidad de engañar. ¿Qué sucede entonces y con qué derecho podemos condenarla moralmente? Será preciso distinguir en cada caso, pero en todos se tratará del mismo engaño: al darle al otro su carne, pretender darle también mi persona; estrictamente hablando, se tratará de un engaño sobre la persona.

En el primer caso, no hay ningún misterio: se levanta con rapidez, eficazmente, con el mínimo posible de frases o de preliminares, sin siquiera una apariencia de juramento. El “¡Aquí estoy!” se reduce a “¿Nos vamos?” (o incluso “¿Adónde vamos?”); en principio, cada uno parece obtener lo suyo, pero en verdad hay que pagar evidentemente el precio de la erotización reducida a sí misma: renunciar a alcanzar la menor persona del otro, por lo tanto renunciar primero a manifestarse uno mismo como persona. En esa doble despersonalización, no solamente ya no me relaciono más que con *partenaires* equivalentes, indiferentes y sin continuidad, sino que yo mismo tampoco soy para ellos más que un *partenaire* más, sin nombre ni sentido. La indiferencia, que hunde al otro en la bruma del anonimato, me retiene más acá de mí mismo. La mentira consiste pues en no pretender siquiera anhelar el acceso al fenómeno del otro, ni tampoco a uno mismo. Con el *levante*, el cruce de las carnes se invierte: ya sólo sirve para vedarnos el estatuto de amantes, para separarnos el uno del otro, para aislarme. No, ni siquiera para aislarme, porque la soledad todavía implica la individuación, mientras que la equivalencia de los *partenaires* que me los torna indiferentes también me hace anónimo. Ya no tengo ni siquiera los medios para estar solo, puesto que ya no soy una persona*.

* Debido a la ambigüedad del francés *personne* (“persona” pero también “nadie” en construcciones negativas), esta frase podría traducirse más literalmente: “ya no soy nadie”. [T.]

Más frecuentemente, se me presenta otra situación: la seducción común, donde queda un pequeño misterio, al menos la pretensión de un pequeño secreto. Quiero convencer al otro, y por ende primero a mí mismo, de que bien podríamos un día, tal vez, ¿por qué no?, terminar esbozando un juramento. De hecho, no creo en absoluto que alguna vez pueda llegar a eso (lo que me asegura contra el riesgo de meterme en el juego, y por lo tanto me arrastra a llevar la cosa más lejos), aunque intento hacérselo creer al otro para que se entregue a lo que nunca le daré (yo, en persona), y para que me dé lo que yo espero sin más —mi propia carne. En la *charla** (como le dicen), ambos hablamos de mala fe; yo primero, porque pretendo anunciar un juramento cuando quiero la erotización sin juramento; luego el otro, porque lo sabe perfectamente, pero pretende no sospechar mi mentira. Esa mala fe puede asumir dos figuras distintas, pero convergentes. O bien el otro quiere lo mismo que yo (su carne sin el juramento) y me miente a su vez; una mentira compartida, honesta de alguna manera, que nos remite al caso anterior —el levante lozano y alegre, como todas las guerras sucias que no terminan. O bien uno de los dos, para simplificar digamos que el otro, adivina la mentira, pero prefiere correr el riesgo; no porque me ame por adelantado como un amante verídico, sino simplemente porque prefiere recibir su carne erotizada de mí, aun sin juramento, siguiendo el principio del buen sentido de que más vale algo que nada. El otro se miente pues a sí mismo ocultándose mi mentira, sin embargo bastante visible; hace suya mi mala fe y ratifica nuestra renuncia común a decirnos “¡Aquí estoy!” y arriesgarnos en persona. Por una consecuencia lógica, recibirá en verdad su carne erotizada, pero sin una persona que se la dé, sin nadie (sin él mismo como persona) que la reciba. La inmoralidad de la charla obedece pues, en primer lugar, a mi mentira (hacer creer que me manifiesto en persona y que quiero ver a una persona, cuando sólo deseo aumentar mi propia carne sin deberle nada a nadie); luego, a la mentira (implícita o explícita) del otro, que ratifica la mía. Bajo esas dos formas, la mentira consiste en este caso en pretender ser los amantes en los que ante todo no queremos convertirnos. En la charla, nos volvemos amantes de comedia, vale

* El término original *baratin*, bastante popular, podría traducirse en nuestro castellano como “verso” o el más lunfardo “chamullo”. Así la frase común *baratiner une fille* sería “hacerle el verso a una chica”. [T.]

decir, dentro del régimen de la reducción erótica, simulacros de amantes, mentiras de amantes.

Pero esa figura (la charla) sugiere una nueva posibilidad, sin duda capital. Si la mentira consiste en procurar recibir la propia carne sin ponerse uno mismo en juego como persona (por juramento), y dado que por otro lado no puedo recibir correctamente mi carne del otro sin darle simultáneamente la suya, ¿habrá que concluir que sólo puedo darle verdaderamente su carne al otro si me pongo de verdad en juego como persona? ¿No conduciría entonces la veracidad a invertir la relación entre el juramento y la erotización? En lugar de suponer solamente que el juramento debe reforzarse por la erotización y hasta resolverse en ello (como hemos admitido hasta ahora, § 22-24), ¿no deberemos considerar también la posibilidad inversa? La posibilidad de que la erotización no logre efectuar *verdaderamente* el cruce de las carnes (es decir que cada uno le dé al otro la carne que no tiene y recíprocamente), sino cuando cada uno la da y la recibe en persona (sin sustraer la mía negándole la suya al otro) y por lo tanto bajo la condición de la *veracidad* del juramento. En esa hipótesis, el juramento plantearía la condición del cumplimiento del cruce de las carnes porque lo precedería, se liberaría y podría ir más allá de él –suspendiendo su suspensión. Pero entonces, ¿podría el juramento desplegar la erotización a su modo y a su voluntad –una erotización libre (§ 35)?

Luego está el caso de una mentira pura, radical y peligrosa, la *infidelidad*. La más pura porque en ese caso, por primera vez, tengo que mentirle con palabras a alguien explícitamente, abiertamente y por lo tanto sinceramente. Sinceramente porque el mentiroso siempre termina teniendo que convencer a alguien de que no miente, diciéndole justamente cara a cara, mirándolo a los ojos, tan sinceramente como sea posible “Te digo la verdad”. Por otra parte, un verdadero mentiroso se reconoce la mayoría de las veces en que sabe mentir; y saber mentir consiste en saber decir “Sabes bien que no sé mentir” o “Tenme confianza”. En los casos anteriores (el levante y la charla), la mentira no exigía nada semejante, bastaba con no decir nada para haberla ya perpetrado completamente; en este caso, es preciso hacerlo sin cesar, continuar y confirmar la mentira. Una vez más, la sinceridad concuerda perfectamente con la mentira y se opone absolutamente a la veracidad.

También la mentira más radical: no redoblo solamente una de mis intenciones con otra, por ejemplo, la intención aparente y mentirosa (la pretensión del juramento) con la intención efectiva (el deseo de sustraer mi carne); en este caso, redoblo a una persona, que sigo fingiendo amar en público, con otra, que pretendo empezar a amar en privado. De hecho, no redoblo a una con la otra, como si se sumaran para darme dos al precio de una, y además con la dificultad para elegir; no las redoblo en tanto que no duplico a una con la otra, en el sentido en que "duplicar" significa "traicionar"; de hecho, traiciono a una por la otra, como un agente doble traiciona a ambos bandos y a uno con el otro. No amo a ese otro al que pretendo amar en público, porque no quiero alcanzarlo en persona ni manifestarme en persona ante él. En cuanto a aquel a quien pretendo amar en privado, no lo amo profundamente porque no puedo: dado que debo reservarme para la otra mentira, no puedo avanzar en persona sin reservas, por lo tanto no me manifiesto como tal y sigo mintiendo. Esa falta de veracidad me impide exigirle al otro que avance, a su vez, como persona; no puedo más que negociar un compromiso con él —mi término medio contra el suyo; pero esos dos términos medios producen al menos una mentira completa, cuando no dos, entre nosotros. Me encuentro preso entre la mentira pública y la mentira privada, eventualmente duplicado y duplicando. Miento doblemente. Y hay algo peor: dado que debo desempeñar mi doble papel que conduce ineluctablemente a una doble mentira, ya no puedo alcanzar a nadie (una persona está demasiado cerca, la otra demasiado lejos), ni manifestarme yo mismo en persona.

De donde surge el extremo peligro de esta mentira, que duplica al otro y a mí: ya no hay nadie frente a mí y sobre todo ya no soy para nadie, porque ya ni siquiera soy una persona. Y la mentira ya no puede detenerse, mucho menos repararse: hay que hundirse en ella, investirse con ella y perderse sin esperanza de retorno. Porque para sustraerme a los dos que engaño, no solamente debo disimularles mi persona, sino también construirme una doble personalidad para una doble vida; y al adquirir dos personalidades, me pierdo como tal, precisamente porque ya no tengo nadie a quien perder o a quien salvar. La mentira más peligrosa exige que me pierda *verdaderamente* como persona. Al contrario que en los dos casos anteriores, la mentira no disimula a la perso-

na verídica, sino que la mata. Bajo la máscara de la mentira, ya no soy nadie. Y ésta es finalmente la única verdad –no soy nada más que una máscara, que ya no esconde a nadie.

No supongamos que para salir de esa tumba baste con “tener el valor” de “decir la verdad” al *partenaire*, expresándole que “¡Se acabó!” y asignando el estatuto de “ex” (uno más). Tales fórmulas, triviales hasta la insignificancia, no pueden disimular la inanidad del gesto. Pues con esa última violencia, simplemente le confieso a uno de los otros que le he mentido –lo cual por cierto no anula para nada la mentira ni restablece la veracidad que le debía por el juramento anterior. Con el acto de “honestidad”, lejos de salir de mi mentira, la consagro en su facticidad y su evidencia: admito que mentí, pero no restablezco ninguna veracidad ni verdad. Y es más: aun cuando pudiera hacer desaparecer al otro engañado y hacerlo pasar al cálculo de pérdidas y ganancias, como si nunca hubiese dicho nada, ni hecho nada ni amado, mi mentira seguiría a mi cargo; porque yo no podré mentirme lo suficiente como para ya no saber que el juramento, que pretendí efectuar en el pasado, hoy ya no vale nada; sé que me he engañado –he dicho falsedades, decepcioné la expectativa del otro, me ilusioné a mí mismo. Aun cuando ya no engañe a nadie (de hecho, nada es menos seguro), *me* sigo engañando a mí mismo; mi mentira ha infectado mi pasado y mi presente nunca recobrará su veracidad. A partir de allí, ¿cómo podré aspirar ahora a una nueva veracidad, cuando también en el futuro amenaza con tornarse una verdadera mentira? Puedo sinceramente creermelo veraz –eso no prueba nada, porque en otra ocasión he mentido sinceramente; mi protesta no engaña a nadie– puesto que ya he engañado a alguien. Comencé engañándome, y luego engañando; si he podido mentir aun por primera vez, aun con una sola persona, ¿por qué no volvería a hacerlo?

La mentira se revela así como el horizonte en primer lugar extramoral (la distancia) y luego moral (la decepción) de la erotización, una vez naturalizada la persona (§ 29). Yo como amante, ¿deberé pues acomodarme a él o puedo esperar superarlo? En todo caso, debo enfrentarlo, porque la reducción erótica no se da en ninguna otra parte.

§ 31. EL RAPTO Y LA PERVERSIÓN

En realidad, no puedo soportar la mentira, que sin embargo practico tan a menudo y con tanta facilidad. Nadie puede tolerar que el otro le mienta, al menos en la reducción erótica –prefiero, y con mucho, que me declare que no me ama o incluso que me odia, antes de que me haga un falso juramento. Yo mismo la mayoría de las veces miento por cobardía, no con una intención firme ni con una estrategia pensada; tampoco miento casi nunca mirando a los ojos, para lo cual hace falta mucho carácter e incluso un coraje perverso; nunca confieso que he mentido sin molestia ni vergüenza; y aun para decírmelo a mí mismo, también debo buscarme excusas. ¿Por qué no puedo mirar de frente lo que tan frecuentemente hago a escondidas? Sin duda porque al cabo la mentira anulará la reducción erótica entera, puesto que se inscribe en ella directamente y sólo se concibe a partir de ella. Pero en primer lugar porque ningún amante –la persona que ha pagado el precio del avance y de la erotización– puede tolerar tranquila e indiferentemente que el otro juegue con lo que eso cuesta y revela, y seguramente que no el otro amante, el otro del juramento y del orgasmo. Pues su mentira no sólo me lo quita a él, sino también lo que recibí de él –mi carne erotizada, por lo tanto, una parte esencial de mí mismo. Si en la mentira el otro sólo se recuperara él mismo, después de todo, yo sobreviviría mediante una contra-mentira, mediante una sustitución. Pero también me vuelve a tomar, me quita a mí mismo, puesto que ya no me da mi propia carne, esa carne que no puedo darme por mí mismo y que sólo obtengo de él. Peor aún: al suspender ahora el don de mi carne, dado que ese don no deja huellas ni memoria (§ 26), el otro anula también toda mi carne pasada; al suspender el punto inicial, rompe las retenciones. Si el otro me miente, entonces siempre me mintió –no solamente ya no tengo mi carne, sino que nunca la tuve. Resulta entonces obvio que ningún amante puede tolerar, ni por un instante, la mentira declarada de frente por el otro, llegando a preferir además cualquier clase de desmentida absurda, mintiéndose incluso a sí mismo para no tener que enfrentar esa mentira cara a cara. ¿Y qué puede hacer el amante cuando ya no se satisface con esa ilusión y quiere superar efectivamente la

decepción —reducir la distancia entre él y el otro, es decir, entre él mismo y la carne erotizada que recibió del otro?

El amante en primer lugar puede procurar restaurar efectivamente la veracidad a partir del cruce de las carnes, reivindicando que mi persona de amante y la ajena se manifiestan y se realizan directamente en la carne erotizada. Vale decir, pretendo que al menos *en cuanto a mí* efectúo completamente el “¡Aquí estoy!” en mi carne; más aún, que al erotizarme mi carne pone en evidencia mi persona; en suma, que detento la erotización personal, transparente y sincera. Tal ambición delirante produce inevitablemente lo inverso de lo que promete: refuerza la mentira al no sostener su promesa. En primer lugar, decepciona porque promete la sinceridad que sigue siendo una ilusión de la subjetividad metafísica —que yo pueda hacerme igual y transparente a mí mismo— y contradice el avance del amante dentro de la reducción erótica. En segundo lugar, decepciona porque la finitud de la erotización (nadie puede gozar sin fin) siempre me hace desaparecer al cabo de la erotización y dejar de ser para el otro, incitándome incluso a sustituir al primer otro por algún otro distinto. Ese delirio de sinceridad decepciona, por último y sobre todo, porque presupone como realizado aquello cuya posibilidad misma compromete la mentira —que mi carne realice nuestro juramento o ponga en escena a mi persona. Al reivindicar una sinceridad en mi carne erotizada, no solamente deliro, miento mucho más de lo que miento.

De modo que el amante muy pronto se vale de otra táctica; dado que no puede pretender producir para sí mismo la veracidad según la carne erotizada, la exige *por parte del otro*. Y como el amante delirante asume que una carne puede cumplir un juramento o poner en escena a una persona, imagina que apoderarse de la carne ajena basta para asegurarse de la persona. Denominaremos *rapto* a ese absurdo erótico, que no obstante resulta inevitable en este momento de la lógica del fenómeno amoroso. Evidentemente, el rapto se contradice y también acentúa la mentira. Primero porque el rapto supone que la carne daría acceso a la persona, cuando en realidad lo impide. Y también porque el rapto ausenta tanto más a esa persona en la medida en que ejerce sobre su carne una coacción y suspende en ella la menor voluntad libre. Es además lo que procura el rapto cuando se ejerce paradójicamente sin recurrir a la violencia física, anular la voluntad y

por ende suprimir la persona del otro. En efecto, uno puede apoderarse de la carne en cuanto carne y contra su voluntad, basta con servirse de una de sus propiedades esenciales –su automatismo, su excitación sin el otro o a pesar del otro; para apoderarse de ella, basta con forzarla a excitarse y a gozar a su pesar; o más bien, dado que como tal se excita automáticamente (aun en contra de toda voluntad libre), ni siquiera hay que forzarla, con tal que siga espontáneamente su movimiento irreprimible. No hay necesidad de imponerle un consentimiento (desde un principio ya ha consentido), dado que sólo consiente a su propio automatismo. La ausencia de violencia física en tal caso abre camino a una violencia peor, la violencia hacia la voluntad, que precisamente niega a la persona.

Si por el contrario el rapto se ejerce con violencia física, no deja de contradecirse igualmente al acentuar otra mentira. Supongamos, en efecto, que un amante ejerce violencia sobre el otro para reducir la mentira, ya ni siquiera cuenta entonces con la carne automática para adueñarse de su persona; renuncia a pasar por su goce e incluso prescinde de su carne; ya no queda más que una carne en juego, la del amante que le arranca la suya al otro sin darle ninguna. No se trata entonces más que de una semi-erotización, una erotización unilateral, donde al otro no sólo se le quita su goce, sino también su carne. El rapto se torna una violación con sustracción de goce. Pero entonces, ¿de qué se apodera el amante violador? No de la sinceridad del otro, puesto que le niega su voluntad y su personalidad (primera mentira, el rapto). Tampoco se apodera de una carne, ya que al privarla de su erotización, deja de darle al otro la más mínima carne (segunda mentira, la violación). De hecho, no queda más que un cuerpo físico, todo lo demás ha desaparecido (la carne, la erotización, la voluntad y la persona); queda un último paso que dar en esa lógica –un buen cuerpo es un cuerpo muerto (o eventualmente comprado o vendido). El rapto desemboca así en su contradicción final: “Lo amaba demasiado y lo maté.” La sinceridad (es decir, el delirio de sinceridad) mata, porque pretende ejercerse directamente sobre aquello que la impide –la erotización automática de la carne.

Queda otro camino, un desvío o que más bien desvía: la *perversión*. Un camino más pensado, donde para pretender alcanzar a la persona en su carne ya no se apela a la intransitable veraci-

dad, sino directamente a la mentira, perfectamente transitable. Como amante, no soporto pues que la carne erotizada vuelva a ser incesantemente un cuerpo, ni que su erotización cierre el acceso a su persona; me esforzaré entonces en forzar su carne para que siga siendo carne; emplearé todos los medios para ello, aun la simulación. Para mantener viva la carne del otro y por lo tanto la mía, empezaré manteniéndola a la vista, aun cuando para ello deba simular y mentir acerca de su estatuto de carne. Obligaré a la carne ajena y a la mía a que sigan siendo carne a toda costa, mediante todos los artificios, mediante todas las convenciones: el maquillaje, el disfraz, la máscara, las puestas en escena, etc. Usaré los recursos de los cuerpos para capturar la carne, incluyendo sus ilusiones. Y puesto que no tengo dominio sino sobre unos cuerpos para capturar la carne del otro, será preciso que lleve los cuerpos, y por lo tanto su naturalidad, hasta sus límites, incluso más allá de esos límites: jugaré pues con la naturaleza de los cuerpos contra la naturaleza, sin escrúpulo ni reserva, arriesgándolo todo para mantener a la vista el milagro de la carne erotizada. Por lo tanto, voy a transgredir la frontera de las excitaciones, pasando del dolor al placer; voy a transgredir la frontera de los sexos; y terminaré transgrediendo –¿por qué no?– la frontera de las especies. Pero seguiré ilusionándome, me decepcionaré y mentiré una vez más, porque todavía confundiré los grados. Suponiendo que en efecto logre conservar a la vista la carne erotizada del otro y la mía a fuerza de trabajar los cuerpos (primera confusión); suponiendo también que logre prolongar hasta el extremo el proceso de erotización, e incluso, a fuerza de maniobras y de sustituciones, que logre imaginarme que borro lo finitud esencial (segunda ilusión), resultará que nada –hacer gritar una carne o hacerla llorar, hacerle entregar el alma o pedir piedad– permitirá que allí se ponga de manifiesto una persona. Por el contrario, todo el esfuerzo para realizar ese “hacer”, no importa si incluye o no el consentimiento del otro, comprueba que se trata siempre únicamente de una puesta en escena del otro a partir de mi mirada, por lo tanto, de ninguna manera y por principio de una manifestación del otro como persona. Ningún objeto fenomenalizará nunca a una persona (tercera contradicción). El otro permanece apartado.

La mentira sigue intacta pues en tanto que se la quiera sobrepasar a la fuerza. El rapto y la perversión confunden todo y no

logran nada, porque buscan a la persona en el reino de lo impersonal. Una persona no se posee así como tampoco se posee una carne erotizada –solamente se posee un cuerpo físico o un objeto. Sólo se posee aquello que no puede amarse. Y apenas se percibe que no se lo ama, se lo mata –de hecho, se descubre que ya estaba muerto. Se trata del complejo de Orfeo: Eurídice se encuentra en todas partes, salvo en los Infiernos (allí donde se encuentra una persona, no hay infierno ni tampoco Infiernos), en donde entonces, bajo ese nombre, Orfeo buscaba algo muy distinto y menos confesable.

§ 32. LA CALLE DE LOS ROSTROS OSCUROS

Las aporías que acabamos de recorrer resultan todas de una sola confusión: considerar la erotización de la carne como un acceso al otro en persona. Por lo tanto, todas desembocan en el mismo desastre: lejos de efectuarse en una persona, la carne ajena así falsificada termina con el rango de un mero y simple cuerpo, donde es posible matar a la persona del otro. Si todavía queda una salida, primero deberá pues solucionar esa confusión separando el rostro de los prestigios y los engaños de su carne erotizada. Se planteará una pregunta inevitable: si la erotización puede abarcar incluso el rostro (§ 24), ¿se deduce que deba hacerlo? Para acceder a la persona, ¿no habrá que volver a la función propia del rostro –asegurarle su significación al fenómeno del otro (§ 20) antes del cruce de las carnes (§ 23)? Así el rostro, recobrando su autonomía y reencontrando su privilegio, podría darme acceso al otro en persona. Ese movimiento táctico puede parecer casi obvio y sin embargo ofrece mayores dificultades de las que resuelve. En efecto, me hallo completamente en situación de erotización, sin retorno posible, porque a falta de la erotización de nuestras carnes nuestro juramento seguiría siendo formal e incapaz de individualizar a sus actores. Lejos de comprometer la reducción erótica, el pasaje a mi carne, y luego a mi carne recibiendo de otro, es lo único que ha permitido acceder a un verdadero fenómeno del otro. Ciertamente, el cruce de las carnes por el momento se empantana en la mentira (la distancia y la decepción); cier-

tamente, la veracidad de la persona permanece inaccesible en este punto del trayecto. No obstante, ya no puedo volver atrás, en primer lugar porque me alejaría del otro, a quien la erotización me ha hecho acercar innegablemente mucho más que el juramento; en segundo término, porque una vez adquirida la erotización, ya no puedo abstraerme de ella –incluso su suspensión me la torna aún más irremediable, puesto que me revela mi finitud última. Por lo tanto, si no puedo volver de la erotización en nombre del rostro, me queda volver al rostro dentro del mismo horizonte de la erotización para indagar si en tal situación irrevocable todavía puede el rostro manifestar al otro en persona, y no solamente en la gloria de su carne. Lo que significa preguntarse si un rostro veraz puede manifestarse. Vale decir, ¿en qué se convierte la verdad dentro del régimen de la reducción erótica?

Aun antes de la reducción erótica, el rostro se distingue de la simple cara. La cara muestra una superficie, sin reserva ni retracción, como un objeto o un ente que subsiste; su ausencia de profundidad la exime de mostrarse en cuanto tal, ya que le falta esa dimensión de ser “en cuanto tal” –la más bella fachada del mundo sólo puede dar lo que tiene, un efecto de superficie. El rostro se muestra tanto mejor en la medida en que deja entrever el retiro de donde proviene; mediante tal proveniencia, instaura una profundidad a partir de la cual una mirada puede llegarnos desde otro lugar: una mirada más antigua y más lejana que la nuestra, hacia la cual viene, sobre la que pesa y a la que contradice; el rostro como tal me dirige una mirada que ejerce de entrada como un llamado y un mandato. El rostro me considera desde lejos, me capta desde lo alto, de manera que no puede impedirse emitir una reivindicación. La cuestión sería entonces: ¿qué reivindica de mí? Una respuesta resulta obvia: el rostro me ordena en palabras (o me intima en silencio) con el mandato ético “¡No matarás!”. Falta saber qué puede hacer además ese mandato ético una vez realizada la reducción erótica (§ 20) y una vez que esa reducción erótica se ha radicalizado por el cruce de las carnes: ¿se impone sin discusión como un imperativo absoluto que no podemos transgredir de hecho sin confirmarlo de derecho? Evidentemente, no. Porque en la reducción erótica el rostro no solamente me ordena “¡No matarás!”, sino que solicita “¡Me amarás!”, o más modestamente “¡Ámame!”. La diferencia no consiste primero en que el rostro pasa de un

pedido negativo (una prohibición) a un pedido positivo (que nunca podría satisfacer porque excede toda medida); obedece sobre todo a que la primera exigencia es incondicionalmente válida para cualquier rostro, porque no depende de un individuo, de sus cualidades o intenciones, sino que se basa en una negación de la persona particular y en la ausencia de su individualidad; mientras que la segunda exigencia requiere que yo ame un rostro determinado, tal persona individualizada por sus singularidades, alguien determinado y no cualquier otro. Pues el amor requiere la personalización del rostro; en primer lugar, porque no puedo amar sino en un juramento, donde ese otro me dirá sólo a mí, en primera y única persona, “¡Aquí estoy yo!”; en segundo término, porque no puedo amar sino cuando mi carne se erotiza dándole al otro la suya, pero con una erotización finita, limitada entonces a un solo otro en un tiempo dado –sólo puedo dar una carne, por lo tanto, únicamente en particular. Una vez que el rostro se encuentra en la reducción erótica, ya no puede exigir entonces incondicionalmente, universalmente, en silencio –tiene que hablar en persona con el juramento; tiene también que pagar con su carne individualizada en la erotización. El rostro debe individualizarse y manifestarse como alguien determinado. Lo que no puede efectuar sin hacer que se reconozca su veracidad. La cuestión vuelve a modificarse: se trata de saber si el rostro, en el régimen erótico, no sólo puede decir la verdad, sino mostrar que dice la verdad (mostrarse veraz), en suma, fenomenalizarse de tal manera que yo vea que no miente. En una palabra, ¿puede escapar de la mentira que compromete a la carne erotizada y justificar así su pretensión –abrir el acceso al otro en persona?

En la medida en que se puede aceptar que el rostro ético no miente –porque sigue siendo demasiado universal para poder hacerlo– del mismo modo es preciso admitir que el rostro no tiene ningún privilegio particular de veracidad en la reducción erótica radicalizada. Por el contrario, si la mentira aún es extramoral con la carne erotizada, se vuelve verdaderamente moral cuando el rostro la pone en juego o tiene la posibilidad de hacerlo. Paradójicamente, la carne no miente; sólo el rostro puede mentir en estricto sentido moral, porque sólo él tiene un estatuto ético. Y la primera mentira consiste en pretender que no miente, reivindicando pues la inocencia y la bondad. No mentir: el rostro del seductor,

que no ama pero se hace amar, brilla justamente con una perfecta sinceridad; puede así dar un beso para luego traicionar tranquilamente. La bondad: el rostro de los peores asesinos, terroristas o torturadores a menudo puede ofrecer la apariencia de una inocencia infantil o una belleza angelical; sin duda, su ignominia se atenuaría un poco si alguna fealdad los hiciera visiblemente malos; pero justamente, en la reducción erótica, la belleza nunca ha asegurado la tenencia de la bondad ni ha guardado una analogía con ella (tan sólo la metafísica pudo imaginarlo). La inocencia: sólo un rostro inocente puede mentir bien; no mentiría si dejase adivinar su deshonestidad; ya habría mucha honestidad en presentar un rostro de mentiroso, de pícaro o de vendedor de autos usados. La mentira merodea por todas partes, sobre todo allí donde uno la espera —en el rostro. En efecto, en la reducción erótica, los rostros (ya no podemos decir más el rostro, porque es preciso individualizar cuando se trata de amar) se tornan inevitablemente la instancia de una mentira posible y de una veracidad comprometida, precisamente porque ya no se limitan a exigir universalmente y negativamente (“¡No matarás!”), sino que deben también responder a mi llamado —positivamente y en persona (“¡Aquí estoy!”). Todo rostro empieza pudiendo mentir, apenas otro rostro le pide que le diga en verdad que lo ama —desde el juramento. ¿Cómo no seguiría pudiendo mentir, aún más, desde el momento en que la erotización cruzada de las carnes reitera y cumple el juramento? La mentira difumina la veracidad en los rostros apenas la reducción erótica descuenta que se convertirán en amantes. La mentira no perturba la veracidad en amor, sino en la medida en que ambas nos indican la tercera dimensión del rostro, la profundidad invisible que adquiere cuando lo ilumina la reducción erótica.

En amor sobre todo los rostros se dejan apresar en la mentira, como el cisne en el hielo. Puedo hacer la prueba en dos posturas al menos, según las oscilaciones de la disimulación y la apertura. Supongamos que mi rostro se abre sin reticencia (o que al menos lo pienso sinceramente), porque creo que me expongo ante otro rostro abierto también sin reticencia, pero que de hecho ese rostro se reserva y se disimula, sin ofrecer más que una fachada. Me dejo pues contemplar al desnudo sin contemplar nada a cambio; soy visto sin ver nada; vine, fui visto y me quedé plantado; puedo ir a

hacerme ver, y me hice tener; en verdad me han capturado porque no he visto nada, ni siquiera he visto pasar las balas. Me encuentro seducido y abandonado. Seducido, porque creí ver al otro en su rostro, creí que lo abierto de su mirada me llevaba a su persona, cuando me mentía con los ojos a fin de desviarme lejos de él; me pidió que “fuera a otra parte, si quería” –y yo fui. Abandonado, porque una vez en la linde de su mirada, casi ya dentro de su persona íntima, tomé impulso, y descubrí que saltaba al vacío sin nada donde caer; me pidió que no lo abandonara, pero cuando quise recogerlo, había desaparecido; al contrario del consagrado (que se recibe a sí mismo de aquello que recibe), me encuentro como un abandonado (que se pierde a sí mismo al perder el resto). Y sólo me queda, si me interesa, hallar eventualmente algún placer erótico en esa injusticia cometida contra mi rostro.

Supongamos inversamente que mi rostro se reserva y se disimula, ofreciendo tan sólo una fachada a otro rostro (que al menos se imagina como) abierto sin reticencia y en persona. Esta vez yo seduzco entonces, sin dejarme seducir; contemplo sin dejarme contemplar; veo sin dejarme ver; me apodero de un rostro sin exponerme yo mismo con el rostro descubierto. No quiero declarar mi rostro abierto, como se declara una ciudad abierta porque se ha renunciado a defenderla y se la entrega a la supuesta benevolencia del vencedor. Como seductor, quiero guardar mi rostro; lo cierro pues, como se cierra una puerta, una discusión o una posibilidad –para terminar y seguir siendo dueño de mí o más exactamente del otro. Como seductor, en efecto, sólo me preservo para observar al otro, dejarlo venir al descubierto, desnudarlo, y hacerlo esperar allí mientras decido cómo traicionarlo. O bien no le doy finalmente su carne y gozo solo; entonces, aprenderá de su misma frustración que yo no lo considero mi prójimo y que por lo tanto no es nadie. O bien lo erotizo a fondo, le doy su carne y le hago sentir su potencia automática, que funciona sin él y contra él, pero le impido que me brinde la mía; goza solo, sin que yo consienta en gozar de él; lo cual le causaría un excesivo placer, mientras que por el contrario yo quiero convencerlo de que no gozo automáticamente, a pesar de mí y por él; con mi rechazo a gozar de él y por la carne que me daría, quiero que haga posible mi acceso a la personalidad pero no el suyo. E incluso puedo hallar cierto placer erótico en construirme semejante no-rostro injusto.

Estas dos caras del rostro en situación de mentira (en resumen, el masoquismo y el sadismo) se basan sin embargo en un paralelismo bastante frágil. ¿Puede acaso un no-rostro (una fachada) contemplar un rostro al mismo nivel que un rostro puede contemplar un no-rostro? Nadie dudará que un rostro pueda negarle a otro rostro su dignidad de persona. La historia del siglo que acaba de transcurrir, el más oscuro de todos (sin perjuicio de nuevas realizaciones), prohíbe dudarlo. Pero al negarle al otro rostro su estatuto de rostro, tornando así discutible la dignidad del otro, el rostro supuestamente seductor o perseguidor (que es lo mismo), ¿no se vuelve también discutible? Aquel que mata des-figurando ya no configura nada, porque ha destruido cualquier otra figura del rostro que lo reconocería a su vez como rostro; sabe también que nada impide que lo des-figuren a su vez, ya que fue el primero en lograr des-figurar a otros*. El seductor y el verdugo operan así perdiendo para sí mismos la dignidad del rostro que destruyen en los otros. El no-rostro de la bestialidad educada y del totalitarismo ideológico comparte el privilegio negativo del seductor —ya no escucha a nadie, ya no puede hablarle a nadie y debe suicidarse.

El rostro entonces no es una excepción a la nulidad del concepto de sinceridad, sino que la confirma. No puede oponerse a la mentira simplemente haciendo alarde de veracidad, porque la misma mentira se vale de la sinceridad y sólo la sinceridad le permite al rostro burlarse de la veracidad. Es preciso concluir que ni la carne erotizada, ni el rostro sincero permiten que aparezcan la mentira y la veracidad; dado que no se fenomenalizan, deberíamos concluir que no forman parte del fenómeno del otro. ¿En dónde situarlas? ¿Fuera de la fenomenalidad erótica, como sus condiciones de posibilidad? La mentira y la sinceridad recobrarían así dentro del régimen de la reducción erótica la función trascendental que asumen la verdad y la falsedad en metafísica. Pero al mismo tiempo, si la mentira y la veracidad no pueden fenomenalizarse, tampoco la persona, que las pone en juego y no puede describirse sin ellas, podrá aparecer en el régimen de la reducción erótica. Sin embargo, esto es lo que de una manera brutal e inesperada van a refutar los celos.

* Hay un juego de palabras entre *visage* ("rostro") y el verbo *dévisager* ("desfigurar"), que el autor descompone en *dé-visager* justamente para resaltar el sentido negativo, de alguna manera sería lo contrario de "rostrificar" [T].

§ 33. EL HONOR DE LOS CELOS

Los celos: apenas me atrevo a evocarlos; a tal punto se los ha descripto como una pasión de la posesividad, egoísta por cierto, pero sobre todo contradictoria y finalmente ridícula. Sin embargo, voy a tomar los celos en serio, porque al menos enfrentan sin pudor ni litote la desesperante aporía con la que me he topado: en la erotización, el otro no aparece como persona, sobre todo si pretende ser sincero, de manera que no puede no mentirme y siempre termina mintiéndome (o yo termino mintiéndole). Los celos padecen esta aporía como el peor de los sufrimientos posibles —el otro se me revela lo suficiente como para indicarme que nunca se fenomenalizará en persona. Es lo que saben los celos mejor que nadie, y saben de lo que hablan. Por lo tanto, hay que dejarlos hablar, aun cuando no siempre sepan lo que dicen —pues quizás pueda aprender más de su delirio que de todas las denegaciones tranquilizadoras de quienes creen haberlos superado, simplemente porque nunca accedieron a los celos ya que nunca se convirtieron en amantes.

No obstante, ¿cómo dejar de admitir que, en las figuras deplorables que asumen, los mismos celos se contradicen y en apariencia demuestran su inanidad? Basta con escucharlos hablar para convencerse de ello.

Primera figura: amo completamente (pretendo hacerlo, me vanaglorio de ello) a otro, quien de hecho no me ama a su vez; veo en eso una injusticia; engendro pues un intenso despecho que toma el nombre de celos. Pero, ¿qué significa amar en ese caso? Nada más que un deseo informe, que aún no accede a la reducción erótica, ignora el avance del amante y se exaspera reclamando ciegamente la reciprocidad, sin suponer nunca que tal vez no sea algo obvio. El requerimiento de los celos desemboca en un no-lugar. Si insisto en reclamar lo que nadie me debe, se ponen en cuestión mi inteligencia y mi lucidez, mi capacidad de gustar y mi encanto, pero eso no le concierne al otro, que por definición no me debe nada. Hay pues un equívoco sobre los deberes del otro, sobre mis derechos con respecto a él y ante todo sobre la noción misma de amor.

Hay otra figura más común, y también más dura: amo a alguien que pretende amarme (o lo da a entender), pero que en los hechos me traiciona, ya sea porque sencillamente no me ama, ya

sea porque ama a alguien más en mi lugar. No hace falta decir que tampoco en este caso amar tiene sentido alguno, ni se inscribe en la reducción erótica. En esa figura, los celos se entienden mejor, puesto que interviene una mentira explícita; el mal que se me inflige también se incrementa, ya que puede aparecer un tercero, un rival mimético, que me condena a salir del juego. Mi situación entonces parece clara y simple, pero la postura del otro se vuelve decididamente incomprensible por contradictoria –me ama y no me ama en el mismo momento. Por cierto, la mayoría de las veces esa contradicción demuestra ser aparente; de hecho, yo mismo la produzco para ilusionarme y abrigar falsas esperanzas; quiero imaginar que el otro me ama (todavía un poco) y que no me ama, cuando evidentemente no me ama –y eso es todo. Apenas haya cobrado valor para aceptarlo, la contradicción se desvanecerá y volvería a la figura descripta anteriormente. Salvo que a veces se trata de una verdadera contradicción, que estructura efectivamente la conducta del otro con respecto a mí: el otro me ama (o al menos me “quiere”) y al mismo tiempo no me ama. Más aún: dicha contradicción también puede comprenderse a veces de dos maneras.

O bien el otro alterna el amor y el rechazo para mantener dos hierros candentes, atraparme entre sus tenazas y consumirme; tal juego maligno no tiene otra intención que hacerme mal y gozar con ello; y aunque a fin de cuentas sea rara, esa táctica tiene su lógica –la de los rostros oscuros, que ocultan a toda costa la persona en ellos, hasta apoderarse de las otras personas (§ 31-32). O bien el otro me miente por mera debilidad: no sabe decirme que no, tampoco sabe decirle que sí al tercero, al otro, al supuesto rival; dicha conducta se da con mayor frecuencia en la medida en que deriva directamente de la anterioridad de principio de la mentira con respecto a la veracidad. Confirma la dificultad de tomar la menor decisión en general, y en particular la dificultad para decir “¡Aquí estoy!”; marca sobre todo la fenomenalidad problemática de la persona (§§ 29-30). Sin embargo, aunque inteligibles, esas dos contradicciones siguen siendo insostenibles; porque pretendo amar a alguien que o bien me quiere hacer mal, o bien no sabe lo que quiere, y amo entonces o bien a una persona viciada en cuanto tal (por mala voluntad), o bien a una persona desfalleciente (por falta de voluntad); en ambos casos, simplemente debería no seguir amando a quien no puede amar seriamente, ni seguirlo deseando

porque sencillamente no lo vale. Como no tengo relación con algún otro en persona, no cabe amar, por lo tanto no hay lugar tampoco para algún tipo de celos. Con toda lógica, debería bastar con ver que enfrente de mí no se encuentra de hecho nadie para apagar en seguida la menor chispa de celos en mí.

Los celos no se descalifican entonces tanto por sus contradicciones, por evidentes que parezcan, cuanto por su ignorancia ciega de la reducción erótica y de sus momentos sucesivos. Pues los celos, cuando se quejan porque el otro no me ama, no ven siquiera la injusticia profunda de lo que están presuponiendo —que el otro debería amarme, que debe hacerlo en tanto y en cuanto yo lo amo, y sobre todo que el amor exige la reciprocidad. Los celos implican pues que yo *no* efectúo la reducción erótica, que *no* sustituyo la pregunta “¿Me aman?” por la pregunta “¿Puedo amar, yo primero?”, en resumen, que todavía *no* hago el amor a título de amante, que *no* realizo el avance, sino que exijo la reciprocidad, en una palabra, que no amo. Entendidos en este sentido, los celos sólo proponen una regresión hacia los estadios inferiores de la reducción erótica. No puedo más que apartarlos de mi camino, donde simplemente añadirían una aporía más.

Pero no puedo desembarazarme tan fácilmente de ellos. Dentro de su alegato delirante, injusto y patético, vislumbro otra palabra que intenta articularse y que tiene mucho que decir. Los necios le reprochan habitualmente a Dios, entre otros mil crímenes, que ceda ante los celos, un sentimiento demasiado humano para él. Es una queja extraña y ridícula. Ridícula porque un exceso de humanidad no parece el peligro más amenazador; antes bien deberíamos temer el carecer de ella y caer en la bestialidad. Y extraña porque si Dios reivindica su derecho a tener celos, eso no implica que los efectúe en el sentido que comprobamos entre nosotros (una regresión infra-erótica), sino que eventualmente puede usarlos en un sentido más radical y edificante —quiero decir más avanzado en la reducción erótica que nosotros. Si llegáramos a entenderlos en el sentido en que Dios mismo condesciende a ejercer los celos, éstos podrían no solamente no extraviarnos, sino ayudarnos a resolver la aporía en que nos estancamos —la aporía de una fenomenalización de la persona. ¿Qué quieren decir entonces los celos, tomados en su esencia erótica? Nunca se trata de querer hacerme amar por el otro a su pesar, ni de imponerle un

deber de reciprocidad, ni siquiera de exigir su fidelidad hacia mí, sino de pedirle que permanezca *fiel a sí mismo*.

El celoso merece en el fondo el título de amante porque pide a gritos que el otro se vuelva o siga siendo a su vez un amante sincero, que realice finalmente o de nuevo el avance, el juramento y el cruce de las carnes, en suma, que haga el amor o bien, si lo ha hecho, que no lo deshaga. El celoso no señala la infidelidad del otro hacia él (el celoso), sino su infidelidad hacia sí mismo y su estatuto de amante, vale decir, hacia la reducción erótica. Me pongo celoso por el mismo amor que el otro pretende efectuar y no efectúa. No estoy celoso del otro como tal, sino del otro como amante. Me pongo celoso porque defiendo su sinceridad desfalleciente, contra él mismo —no su sinceridad hacia mí, sino hacia sí mismo en tanto que amante declarado y desfalleciente. Me pongo celoso para defender al amante en el otro y defender al otro en contra de sí mismo, no tanto para que no me engañe a mí, sino en primer lugar para que no engañe al amor mismo. Gracias a los celos, asumo el honor del amor y lo defiendo contra la mentira del amante. Pues el amante, cuando desfallece, provoca una triple deshonra. Primero me deshonra mintiéndome, desmintiendo entonces nuestro juramento. Luego se deshonra regresando de su estatuto de amante, oscureciendo su sinceridad. Por último y sobre todo, deshonra al amor. En efecto, el avance —esa paradoja decisiva que provoca el amante— no consiste más que en superar la exigencia de reciprocidad y amar primero, sin condición previa, por lo tanto libremente y sin límite; así el amante verídico, que hace lo que dice y no dice sino lo que hace (“¡Aquí estoy!”), se caracterizaría por su avance incondicionado, porque ama sin pedir nada, en suma, porque gana incluso y sobre todo cuando pierde. El amor lo puede todo, lo soporta todo, espera todo —porque aun perdiendo todo, sigue ganando lo único que le importa: precisamente, amar (§ 18). Siguiendo esa paradoja de la reducción erótica (contra la economía y la actitud natural), aquel que ama más, y hasta solo y sin ninguna devolución, no pierde, sino que gana. ¿Qué gana? El estatuto de amante, el crecimiento sin fin del amor, en una palabra, el avance mismo. El amante le hace honor al amor permaneciéndole fiel de ese modo —siendo fiel a la paradoja originaria del avance. Si me alzo para defender el honor del amor recordándole al otro su resolución desfallecien-

te de amante, entonces, en ese sentido preciso, puedo ponerme celoso y encontrar en ello mi propio honor. Pues finalmente no le reprocho al otro nada más que no amar amar, perdiendo por consiguiente su título de amante –y toda veracidad. Por celos, definiendo el honor del amor y la veracidad del otro.

Los celos le piden al otro que se realice como amante, reivindicando su veracidad. Los celos pretenden ver al otro como persona, a pesar de la finitud erótica, a pesar de la mentira inevitable, a pesar de los límites de la fenomenalización por la carne. Los celos expresan pues una exigencia propiamente fenomenológica: que el otro aparezca como persona –como *una* persona y como ninguna *otra*. ¿Por qué entonces siguen siendo ignorados, patéticos y ridículos a la vez? Porque no saben cómo obtener lo que exigen e incluso hacen todo para no obtenerlo nunca.

§ 34. DEL LADO DEL ODIO

Los celos comparten esa contradicción con el odio al otro, al cual a veces terminan conduciendo. Y si los celos ayudan a describir el fenómeno erótico, ¿acaso no lo permitirá también el odio? La hipótesis no es para nada absurda. Porque en la reducción erótica el amor ya estuvo ligado al odio de cada cual por sí mismo (y de todos hacia todos), de donde en cierto sentido surge directamente (§§ 9-14); tampoco pudo evitar la suspensión de la erotización (§ 26), que le impone la distancia y la decepción (§ 30), lo expone incluso al raptó (§ 31) o termina oscureciendo los rostros (§ 32). Al final, podríamos preguntarnos si la empresa de fenomenalizar al otro no le debe tanto, o aun más al odio que al amor. Más exactamente, lo que hasta ahora hemos descripto con el nombre de amor, ¿no depende más bien de su lado oscuro, el odio, que no lo invierte tanto sino que revela su severidad? En el punto al cual he llegado, ¿no podría sospechar que accedo (o no) al otro más bien por el trabajo erótico de lo negativo, antes que por su visión directa –que veo más al otro cuando lo odio que cuando lo amo?

En primer lugar, ¿no se efectúa igualmente la reducción erótica cuando odio que cuando amo? Como hemos visto (§ 3-5), se trata de reconducir el espacio y el tiempo del mundo al único punto de

referencia de algún otro, no solamente privilegiado entre otros que se disponen alrededor de él, sino que los opaca con su único resplandor, a tal punto que no lo veo más que a él. Pero cuando me dejo llevar a odiar seriamente a alguien, éste adquiere una estatura tan poderosa para mí, suscita una atención tan exclusiva y me obsesiona tan profundamente que no sólo le concedo un privilegio de alteridad única, sino que en la sociedad no lo veo más que a él —a tal punto que estamos, él y yo, solos en el mundo, exactamente como dos enamorados en un banco público. Esa concentración en alguien, porque lo odio, no solamente lo individualiza hasta el extremo; también me hace vivir a mí; me asigna también y sobre todo a mí mismo mucho más que a él (§ 13). El odio que él me permite, con el que me privilegia, en suma, que él me *da*, hace a veces que me despierte y me obligue a volver a ser lo que era, sin saberlo todavía ni quererlo. Recíprocamente —con una reciprocidad de la que el amor parece necesariamente incapaz (§§ 15-16)— el odio que le tengo a ese otro le impone llevar hasta el extremo todo lo que pueda hacer para perjudicarme. De hecho, un buen odio recíproco une más, por más tiempo y más sólidamente que el supuesto amor; al menos en muchos casos dura más tiempo. Pues al igual que el amor, mi odio al otro nos conduce a ambos a nuestro cumplimiento, me recibo incluso, como a pesar suyo, de ese otro al que privilegio odiándolo y él se recibe de mí odiándome. Nuestro odio me individualiza y también lo individualiza —más seguramente y más rápido de lo que puede hacerlo la reducción erótica. ¿No podría entonces eximirme de amar?

Sería posible en efecto que el odio no solamente iguale al amor, sino que lo supere.

Según la reducción erótica, sólo accedo al fenómeno del otro pasando por mi carne, por lo tanto, a través de la suya y de su cruce. Pues como vimos (§ 23), la carne ejerce el doble privilegio de sentir los cuerpos del mundo e indisolublemente sentir(se) sintiéndolos; se experimenta más a sí misma en la medida en que puede sentir sin restricción y se afecta más en tanto que siente menos resistencia; se experimenta más entonces en la medida en que no sólo siente cuerpos del mundo que le resisten en el espacio, sino sobre todo otra carne que tiene la propiedad de no resistirle. Mi carne avanza y se comprueba en tanto que otra carne le ceda el paso y la deje avanzar. De allí la distancia entre nuestras carnes,

que nace de la retracción que se reservan recíprocamente y que las reúne como tales. Si no veo directamente lo que amo, lo reconozco sin embargo inmediatamente como una carne –por la resistencia que no le opone a mi carne y que la confirma a su vez como una carne. Nos fenomenalizamos porque nos damos cada uno la carne que no tenemos –él, la mía; yo, la suya. Cruzamos nuestras carnes. Pero ese cruce nos separa tanto como nos une; pues aun cuando hagamos el amor o más bien porque lo hacemos, nunca llegamos a formar por ello una sola carne; por el contrario, y mucho antes de toparnos con la suspensión, comprobamos que cada carne permanece irreductible a la otra, que cada uno goza solo aun cuando goza del otro, y que el cruce de las carnes nunca las confunde ni las intercambia. De donde surge la aporía de la erotización, que diferencia inmediatamente aquello que reúne.

Por el contrario, el odio salva esa aporía sin dificultad; más exactamente, se libera de ella sin tener ni siquiera que considerarla. Porque el odio prescinde de la carne, mientras que el amor debe pasar por ella. Cuando odio, tengo el privilegio de odiar sin carne, ni la ajena que quisiera destruir como un cuerpo, ni la mía que anulo haciéndola que resista a los cuerpos; no se trata en absoluto de dejarme afectar, ni de experimentarme a mí mismo en esa afectación; por el contrario, se trata de *no* dejarse afectar (*no* dejarse hacer), adquirir una dureza y una resistencia que me permitan afectar al otro lo más duramente posible y resistirle como un cuerpo resiste a otro cuerpo –rechazándolo. Dado que en este caso no puedo “sentir” al otro, se trata de hacérselo sentir; por lo tanto, en primer lugar *no* experimentarlo, y luego rechazarlo lo más lejos posible, expulsarlo y deportarlo, hacerlo desaparecer de mi vista, y hasta finalmente aniquilarlo. En adelante, liberado de la mediación inmediata de la carne, lo considero con una pura y transparente intencionalidad, no sólo como un simple objeto, sino como un objeto que enfoco desde lo más lejos posible, como un objetivo que examino para abatirlo. Considero por cierto al otro, pero ya no para verlo (ya no puedo verlo), sino al contrario para derribarlo. Lo observo, pero para destruirlo, para acabar con él. Lo “toco”, pero para que él no me toque más. Al mismo tiempo, si no lo siento, dejo de sentirme en él o a causa de él (incluso mi resentimiento sólo se siente a sí mismo, nunca al otro); en efecto, si anulo su carne, anulo también la mía, puesto que yo la incrementaba al

experimentar la no-resistencia que me ofrecía la carne de él; al negarle su carne al otro, privo entonces a la mía de su única ocasión de incrementarse. A fuerza de odiar al otro, termino odiándome a mí mismo y su asesinato me conduce cada vez más claramente, sin que en principio lo sepa, hacia mi propio suicidio. O más exactamente, hacia mi desencarnación —me reduciré a una conciencia tanto más transparente para sí misma en la medida en que nada vendrá a perturbar su pureza vacía, ningún sentimiento de sí, ninguna autoafección, ninguna carne. Nos petrificamos en dos cuerpos sin carne; y ese cuerpo a cuerpo muerto me abre un acceso más directo al otro que el amor, aunque —y no *porque*— me cierre yo mismo arrancándome mi propia carne. No hay que imaginar el odio gozando —no tiene suficiente carne para lograrlo. Hay que imaginarlo seco como un desierto —un desierto sin ningún otro evidentemente, y finalmente sin ninguna carne. La más perfecta individuación del odio tiene pues un precio: la disminución de mi carne, e incluso su desaparición. Odio, pero en el estado de cadáver.

El odio alcanza al otro como individuo (y a mí con él); en tal sentido, equivale indiscutiblemente a la reducción erótica. No lo logra sin embargo más que destruyendo la carne ajena y la mía al mismo tiempo; en tal sentido, recorre en verdad el camino del amante, pero al revés, remontándose desde el cruce de las carnes hasta el odio de cada uno por sí mismo (§§ 12-13). Así, aun cuando no pueda pretender darme acceso a la fenomenalidad del otro ni reemplazar a la reducción erótica, el odio me informa de un hecho fenomenológico decisivo: prueba que el otro se me aparece incluso cuando ya no interviene la carne erotizada —la suya, la mía y su cruce. Pues en el odio el otro punza y penetra siempre: quiero rechazarlo, ya no me afecta, suspende su carne y la mía, pero me obsesiona, me convoca, me individualiza. Por más desencarnado y vacío que resulte, siempre se impone en el horizonte de mi fenomenalidad. ¿Qué estatuto conserva el otro en ese caso, donde extrañamente parece presentarse fuera de la erotización? Evidentemente, el estatuto de aquello que la erotización de la carne confiesa que nunca podrá alcanzar, mejor dicho, aquello que reconoce estar vedando: la persona. Sin el cruce de carnes y más allá de éste, el otro no puede dejarse presentir (si es que no se hace desear) salvo en concepto de persona. Persona —doblemente, porque el otro brilla por su ausencia, o bien porque desfallece (los celos), o bien porque lo destruyo (el odio); sin

embargo, aunque falte (no hay nadie en persona), se vislumbra como persona*. *El otro como persona*: no me atenderé a la ambigüedad de la fórmula —el otro me intriga todavía como una persona [*personne*], aun cuando no haya nadie [*personne*] para asumir su función ni su fenómeno. El otro, persona que apremia en la misma medida en que falta. El otro, cuyo fenómeno sobrevive incluso a su erotización automática, su gloria y su suspensión.

Mediante el odio, tengo pues una confirmación de algo que los celos ya sugerían. Porque los dos viudos del amor —el celoso y el que odia— se obstinan en reivindicar al otro en persona por más tiempo y con más fidelidad que muchos amantes, que se empantanan en la erotización automática y desaparecen junto con su suspensión. A la inversa de sus intenciones declaradas, el celoso y el rencoroso prueban que, aun cuando la erotización de la carne desemboca inevitablemente en su suspensión y oculta al otro en una necesaria decepción, no tengo por ello motivo alguno para renunciar a alcanzarlo en persona. Por otra parte, esa persona se me sigue mostrando a través de la oscuridad erótica de su rostro, precisamente porque me hacía falta; y la presiento exactamente de la misma manera en que la requiero —en tanto que falta. No se trata de una nostalgia (pues todavía no la he alcanzado nunca) ni de una ilusión (porque conozco y reconozco esa falta con una precisión que hace sufrir). No, la persona decididamente falta y esa misma falta no deja de estar faltando. Sobreabunda y me obsesiona. Además, no tiene nada de sorprendente que la persona se fenomenalice primero con la figura de una falta, pues dicha ambigüedad también atestigua la dualidad constitutiva de la persona —el otro me intriga ya como una persona [*personne*], aun cuando no haya *nadie* [*personne*] para desempeñar su papel.

§ 35. LA EROTIZACIÓN LIBRE

Así, mientras llevaba a cabo toda mi meditación sobre la mentira asumiendo que no se puede fenomenalizar la persona del otro

* Se juega con el doble sentido de la palabra *personne*, que puede traducirse como “nadie” o como “persona” de acuerdo al contexto y a su posición en la frase. En el resto del párrafo añadimos el término en francés cuando no sea posible dar una versión que incluya el juego de sus dos acepciones. [T.]

(ni tampoco la mía) en la carne erotizada, para mi sorpresa aprendo de los actores más francos de esa aporía (el celoso y el rencoroso) que la persona sigue estando ahí, aunque sólo sea negativamente, en el horizonte de la erotización y por lo tanto del cruce de las carnes. También lo compruebo directamente, puesto que la persona del otro me asigna en la misma medida en que me falta —y me falta debido a la reducción erótica (§ 6). Tal inversión sugiere que la alternativa en la que me debatía —o bien la carne erotizada, o bien el otro en persona— podría no sostenerse: demasiado abstracta, demasiado convencional, sencillamente inexacta. Si en efecto debiera escoger entre la carne (por ende la carne erotizada) por un lado y la persona por el otro, y optara por la persona sin la carne, ¿qué me quedaría? Poca cosa, sin duda, en cualquier caso nada que permita fenomenalizar al otro; sin su carne (y sin la mía), ¿qué mostraría? Sin mi propia carne que experimenta la suya y su no-resistencia, ¿qué intuición podría seguir teniendo del otro? Si renunciara a la carne y al cruce de nuestras carnes, no sólo perdería la carne, sino también cualquier fenomenalidad posible del otro, de hecho cualquier camino eventual hacia su persona. Es preciso encontrar pues, en el interior mismo del campo abierto por la erotización de la carne, una nueva manera de usarla, que esta vez ya no empañe los rostros ni las personas que allí presiento. Como si la erotización pudiera dar más de lo que parecía.

Erotizar la carne sin por ello terminar ausentando a la persona significaría que la erotización no desemboca siempre en la suspensión que nos impide justamente avanzar hacia la persona. Pero pretender evitar la suspensión, ¿no equivaldría también a imaginar que se sobrepasa la finitud erótica de la sensibilidad? Lo cual no es posible, ya que la finitud no se discute, sino que se constata, sobre todo en este caso. Sin duda, pero a condición de precisar la naturaleza de dicha finitud. Ciertamente, en la erotización de mi carne, algo la confirma como definitivamente finita: que siempre termina por detenerse en un momento o en otro; está bien, pero ¿qué se detiene entonces exactamente? ¿Se trata del cruce de nuestras carnes, que se dan mutuamente lo que no tienen? No precisamente, porque queremos con todas nuestras fuerzas ese cruce y que continúe; la detención entonces no resulta del cruce de las carnes, sino que se le impone. ¿Qué maniobra de detención viene pues a frenar necesariamente, a pesar de nosotros, el cruce de nuestras carnes?

Justamente no el hecho de que se cruzan, se dan recíprocamente y se inter-excitan —todo lo cual queremos. ¿Qué es lo que no queremos? Precisamente, que eso pare. ¿Por qué se frena entonces? Porque nuestras carnes no pueden más; o más bien porque no pueden más y nadie puede hacer que puedan continuar. Este es el punto: la erotización se detiene y debe hacerlo porque cesa sin nuestras voluntades, del mismo modo que ha empezado sin ellas; termina como empieza; o más bien, termina por sí misma *porque* empieza por sí misma. Se interrumpe a pesar de mí (cedo ante eso, “¡Abandono todo!”) porque se desencadenaba sin mí (cedo ante eso, “¡Ha empezado!”) (§ 25). La finitud de la erotización se cumple en la medida en que ya no puedo demorar su fin así como no he podido retrasar (o adelantar) su comienzo. La finitud no caracteriza pues a la erotización como tal, sino a la erotización *automática* de la carne, que se detiene tal como había comenzado —automáticamente, sin haber podido acercarse al otro en persona.

Hecha esta distinción, la pregunta sería: ¿puedo concebir una erotización de la carne que ya no sea automática, sino libre? Formalmente, la respuesta no deja lugar a dudas: semejante erotización libre puede concebirse perfectamente y sin contradicción. Se define claramente como una adquisición de carne, donde yo no me abstendría de eventualmente poder abstenerme de recibir sin mi consentimiento mi carne de la carne del otro y de su no-resistencia, donde no me resignaría simplemente a registrar que “¡ha empezado!” para terminar comprobando la suspensión sin poder hacer nada. La posibilidad de una erotización voluntaria, al menos por la abstención de ceder a ella automáticamente, no causa entonces dificultades. Pero su efectividad se revela como problemática. Porque si la erotización siempre se produce de a dos, mi carne sólo se recibe al experimentar la no-resistencia de otra carne; recibe lo que no depende de ella y que la afecta tanto más en la medida en que justamente se trata de lo que ella más desea y lo que menos puede realizar por sí misma —su avance espontáneo dentro de la no-resistencia de la otra carne. El contacto de mi carne con la otra carne, que la sitúa así en plena dependencia, ¿no vuelve absurda toda pretensión de independencia erótica y con ello toda erotización voluntaria?

A menos que pueda tocar la otra carne y dejar tocar la mía *sin contacto*. Una hipótesis que sólo parece absurda mientras imagine-

mos que nuestras dos carnes se cruzan como dos cuerpos físicos que entran en contacto contigo —por coincidencia en el espacio, justo más allá de la más mínima distancia que las separaría, pero justo más acá de la porosidad que ya las confundiría. Pero basta con tomar en cuenta primero que una carne no podría explicarse en principio por lo que tiene en común con un cuerpo físico (suponiendo que tengan algún punto en común). Y luego, que me encuentro en la reducción erótica fuera del mundo, totalmente ajeno entonces a la contigüidad espacial de las cosas, aunque dentro de la distancia de los amantes. Por último, que mi carne no entra exactamente *en contacto* con la otra carne, puesto que al contrario la invade, penetra en su sitio y arriba *en* ella que se retira al mismo tiempo para atraer más adentro. En la distancia de una carne a la otra, no se trata de adherirse una a la otra como si el espacio faltara, ni de yuxtaponerse como dos cuerpos físicos que se juntan; cuando nuestras carnes se dan una a la otra, se trata de hacerle el amor a otro y en cuanto tal. La cuestión de la erotización no se plantearía en absoluto si solamente se tratara de un contacto, por estrecho que fuera; sólo se plantea porque mi carne se experimenta al recibirse de otra carne (que a su vez le responde), de manera que nos hacemos amantes el uno del otro; por cierto que nos tocamos, pero tocarse no significa en este caso simplemente entrar en contacto; significa nada menos que hacer el amor —vale decir, estrictamente lo siguiente: darle su carne al otro y recibirla de él. Y así como no basta con entrar en contacto para hacer el amor, para hacer el amor no siempre, ni en primer lugar, ni necesariamente tengo que entrar en contacto con el otro; también puedo darle su carne, hacerle entonces experimentar mi no-resistencia (y recíprocamente) hablándole. *En primer lugar* hago el amor hablando: no puedo hacerlo sin hablar y puedo hacerlo nada más que hablando —el antiguo uso del francés entendía también así “hacer el amor”*.

Se trata de una palabra ciertamente muy particular (§ 28), que no habla de nada, al menos de ninguna cosa, de ningún objeto y hasta de ningún ente; no dice nada de nada, no predica ningún predicado de ninguna sustancia. En efecto, no le habla al otro más que de él mismo, literalmente, en concepto de persona insustituible,

* Se refiere al sentido de la expresión en el amor cortés, que acaso se conserva también en nuestra modalidad castellana de “hacer la corte”. [T.]

como la primera y la última; siéndole así dirigida, mi habla sólo apunta a tocarlo, afectarlo en el sentido más estricto, de manera de hacerle sentir el peso, la insistencia y la no-resistencia de mi carne; luego mi palabra ya no le hablará solamente de él, sino poco a poco del intervalo entre él y yo, del entre-nosotros, de esa no-cosa, irreal e invisible donde nos sostenemos, vivimos y respiramos. Con esa sola conversación, el otro va a poder experimentar no solamente mi carne que se ofrece, sino que ese ofrecimiento no quiere resistirle, no quiere otra cosa que no resistirle; finalmente el otro, escuchándome, experimentará la expansión de su propia carne –gozará de sí mismo por mí. Mi palabra, que le habla del entre-nosotros, es la única que sabe tocarlo íntimamente y darle su carne en profundidad –todavía sin ningún contacto espacial, que no se volverá eventualmente lícito sino luego y a través de ese mismo hablar. La palabra le da primero su carne al otro, a la distancia. Pero si toco al otro y le doy carne nada más que hablándole, entonces le hago el amor *en persona*. Depende de mí hablar o dejar de hablar, escuchar o apartarme; sigo siendo libre aun cuando no depende sólo de mí suspender el contacto de la carne con la carne, ni abstenerme de su no-resistencia. Para resistir a la erotización automática, debo hacerme violencia y a veces debo incluso hacerle violencia al consentimiento del otro ante mi no-resistencia (§ 31). En cambio, por mí mismo y yo solo puedo empezar a hablar, seguir y detenerme –puedo hacerlo porque eso sigue siendo mi responsabilidad. En cierto sentido, ni siquiera dependiendo del otro, porque le corresponde a mi palabra no solamente hacerle el amor, sino hacerlo entrar también en la reducción erótica suscitándolo como el otro del amante en que me convierto frente a él. Dado que lo quiero, se abre la posibilidad entonces de que mi palabra erótica alcance al otro en persona.

Y se abre aún más en la medida en que la palabra que digo para hacer el amor, si la examinamos bien, nunca puede mentir y atestiguar una veracidad sin fallas. No hay ninguna paradoja en ello. En primer lugar, como esa palabra no dice nada de nada, no le atribuye ningún predicado a ninguna sustancia y no describe el menor estado de cosas, no puede enunciar nada falso. Y luego, como esa palabra sólo le habla al otro de sí mismo, más tarde del entre-nosotros, el otro sabe perfectamente si lo que digo responde a lo que él experimenta. Le basta con verificar dentro de él mismo si mi palabra, que dice darle su carne porque mi carne no le resiste, provoca efectiva-

mente la expansión de su propia carne; si el otro de hecho recibe su carne de la mía que le habla, entonces mi palabra dice la verdad y comprueba su veracidad; en caso contrario, resulta evidente que no hablo como amante, que no sé, no puedo o no quiero hacer el amor como es conveniente –diciéndolo primero. No deberá objetarse que en tal caso puedo hacer el amor teniendo la intención de mentir (la charla) (§ 30). Pues, o bien lo que digo –aun con la intención contraria– no le da al otro su propia carne y se trata de una mentira por defecto; o bien lo que digo le da efectivamente al otro su propia carne –lo que yo buscaba– y entonces mi eventual mentira se tornará insostenible y peligrosa para mí mismo. De una forma, voy a tener que destruir lo que he suscitado (la carne del otro), en otra forma, más frecuente, voy a descubrir que la carne que he suscitado de hecho ya me ha dado la mía; me encuentro entonces como amante sin haberlo querido ni percibido. En ambos casos, mi mentira intencional no ha resistido la veracidad irrevocable de mi palabra que, lo sepa o no, ha hecho verdaderamente el amor y le ha dado una carne al otro. Si hablo así en persona, con una palabra necesariamente veraz, ¿cómo no amaré a nadie en persona?

Falta evaluar hasta dónde puede extenderse y aplicarse la erotización libre. Obviamente, dado que se cumple sin ceder al automatismo (ni sufrir la suspensión), no se limita al ejercicio sexual del cruce de las carnes. Ante ella se abre pues una inmensa cantera: permite dar (y recibir) una carne erotizada allí donde la sexualidad no alcanza. De padre a hijo, de amigo a amigo, de hombre a Dios (§ 42). En ella se reconoce sin duda también la *castidad*, la virtud erótica por excelencia.

EL TERCERO QUE LLEGA

§ 36. LA FIDELIDAD COMO TEMPORALIDAD ERÓTICA

Las intermitencias de la carne me han llevado a reconocer por primera vez la posibilidad de actuar como amante en persona. Aun los celos lo postulan con la modalidad de la ausencia (§ 33) y el odio

lo confirma por contraste (§ 34). La posibilidad de hacer el amor sin tocar ninguna carne, sólo con asumir el discurso (la asunción de carne por la palabra, § 35) me remite directamente, a mí como amante, a mi estatuto de persona. Queda por indagar el vínculo entre el amante y la persona, que no resulta obvio: ya hay tanta dificultad para concebir mi individualidad última –algo que no comparto con nadie y me corresponde en persona– que habrá aún más para deducirla sólo de mi estatuto de amante. Volvamos pues al amante. Se realiza como tal cuando su avance –su decisión de amar primero y su intuición amorosa– encuentra su convalidación en el juramento, donde la significación proveniente del otro se unifica con la suya propia –“¡Aquí estoy!” (§ 21). Ese único fenómeno erótico se despliega sin embargo en común para los dos amantes –dos intuiciones para una sola e idéntica significación. El amante no se convierte en tal sino porque el otro, el otro amante, le asegura su propia significación, la del primer amante, mediante la suya, la del otro amante. El amante se efectiviza en un fenómeno erótico pleno, más allá del simple avance que todavía no manifestaba nada en tanto que seguía siendo unilateral (§ 18), en la medida en que hace durar el juramento –o más bien en la medida en que el juramento lo hace durar. Así la resistencia del juramento, en una palabra, la fidelidad, se convierte en condición de la persistencia del fenómeno erótico. Más precisamente, la efectividad del fenómeno erótico depende de su temporalidad, definida a su vez por la fidelidad. No es tan sólo que la fidelidad de los amantes en el juramento único (una significación “¡Aquí estoy!” para dos) permite que el fenómeno erótico se prolongue, sino que dicha prolongación del juramento, o más bien el juramento como prolongación define recíprocamente la única temporalidad apropiada para el fenómeno erótico. No puede durar ni siquiera temporalizarse simplemente de otro modo y siguiendo otro proceso más que la fidelidad. La fidelidad no tiene en este caso un estatuto estrictamente ético, facultativo y psicológico, sino una función estrictamente fenomenológica: permitir la temporalización del fenómeno erótico de manera de asegurarle una visibilidad que dure y se imponga. Sin la fidelidad, el fenómeno erótico vuelve a ser una simple instantánea, que desaparece apenas ha aparecido, una intermitencia fenoménica.

El fenómeno erótico que solicita el amante exige la fidelidad extensa y profunda. Pero la fidelidad requiere nada menos que la

eternidad. Como ya lo he experimentado, en el momento en que amo (§ 22), desde que lo digo y pretendo amar (§ 28), más aún en el momento en que amo según la carne erotizada (§ 25), no puedo consagrarme a amar si restrinjo mi intención y su significación (“¡Aquí estoy!”) dentro de un lapso de tiempo finito; si pretendiera amar por un plazo de avance limitado, previsto hasta una cierta fecha pero no más allá, mi amor no se anularía al cabo de ese vencimiento, sino desde el principio. Amar por un tiempo determinado (y un acuerdo mutuo no cambiaría nada) no significa amar provisoriamente, sino no amar en absoluto –no haber siquiera comenzado alguna vez a amar. Amar provisoriamente es un sinsentido, una contradicción en los términos. Sin duda, podemos en rigor decir “¡Te amo!” sin tener la intención de una fidelidad; pero en tal caso no se trata más que de una mentira, que puede engañar al otro (si no quiere verlo), pero evidentemente que no a mí que lo profiero. En esa situación, compruebo que de hecho no puedo decir lo que digo y excluir al mismo tiempo la obligación de fidelidad; por lo tanto, si persisto en esa contradicción performativa, deberé pagar el precio –contradecirme a mí mismo, volverme una contradicción efectiva, en suma, ser infiel a mí mismo porque no quiero permanecer fiel al otro. Esa contradicción de uno por sí mismo define precisamente la verdadera mentira, que no consiste tanto en mentirle al otro (algo que puedo tratar de disimular), cuanto mentirse a uno mismo (algo que no puedo ocultarme yo mismo). De modo que amar no solamente requiere la fidelidad, sino la fidelidad para la eternidad. La fidelidad temporaliza pues el fenómeno del amor asegurándole su único futuro posible.

Por otra parte, contrariamente a la opinión común, resulta menos difícil pensar en la posibilidad de la fidelidad –como condición *a priori* de la temporalidad del fenómeno erótico– que en la infidelidad, justamente porque ésta hace imposible la fenomenalidad erótica. ¿Cómo puedo en efecto ubicarme, y al parecer tan cómodamente, en la infidelidad, y por consiguiente en la imposibilidad erótica? ¿Cómo puedo no ver que mi intención confesa –seguir estando “libre” para nuevos “encuentros”– se contradice? Ya que esa “disponibilidad” implica o bien que nada ha perdurado de los “encuentros” anteriores, o bien que llevo a cabo conjuntamente varios “encuentros” sin ninguna es-

peranza de que duren, precisamente porque ninguno tiene derecho siquiera a un presente entero. En resumen, quienquiera que erige la infidelidad como principio se impide el acceso, debido a ello, a la más mínima fenomenalidad erótica real y contradice su más mínimo cumplimiento. Cosa que se acepta además, pues rara vez se proclama la infidelidad como principio declarado de la actitud erótica; sí suele haber un repliegue hacia una táctica más flexible: la diversificación de fidelidades sucesivas, cada una con intención sincera, pero todas con poca resolución y por lo tanto de corta duración. Cada vez me arrojo (casi) verdaderamente en el “¡Aquí estoy, yo primero!” e intento durar (un poco) en mi actitud al menos por tanto tiempo como la inercia de mi escaso avance inicial me lo permite; cada vez entonces el juramento se cumple por un tiempo y con ello esboza una aparición el fenómeno erótico; pero no puedo sostener por mucho tiempo la significación común porque mis vivencias de conciencia, como las del otro, pasan; y pasan cada cual a su propio ritmo; por lo cual el fenómeno erótico común, bajo ese desfasaje, se distiende, se desgarrar y termina por disgregarse. Ya no amo y me olvido de que intenté amar; incluso la falta del otro termina por dejar de faltarme. Así, apenas se hace posible, es decir, apenas desaparezca la reducción erótica y me dé cuenta de ello, volveré a empezar o intentaré volver a empezar –asumiendo siempre la misma fidelidad *a minima*, reutilizando siempre las mismas vivencias ocasionales, reciclando un “¡Aquí estoy!” deslucido para un corto intento de avance vano, a falta de un avance infinito.

No hace falta tampoco denostar demasiado tal escenificación, a menudo cómica y siempre siniestra. En primer lugar, porque la interrupción precoz del fenómeno erótico no pone en cuestión su definición por medio del juramento, y por ende la exigencia de fidelidad; solamente ilustra la coerción que ejerce sobre los amantes débiles la suspensión (§ 26), y por consiguiente la finitud de su carne erotizada (§ 27). Porque las intermitencias del amante fracasado derivan sobre todo del hecho de que se remite sin reserva –ingenuamente, vilmente o estúpidamente– a la erotización automática, inexorablemente finita, para hacer durar el avance del juramento, en principio infinito. Esa contradicción entre la suspensión ineluctable y la exigencia de eternidad se vuelve tan clara que consagra aquello que la erotización voluntaria ya deja-

ba entrever (§ 35): resulta patente que el avance del amante se extiende mucho más allá de la erotización automática de la carne. Así como ésta nunca puede sostener por mucho tiempo el juramento (como un cantante no puede sostener una nota demasiado extrema para su altura de voz) y, en el mejor de los casos, debe retomarla sin cesar en donde la había dejado, del mismo modo el avance pretende cumplirse de una vez por todas y requiere para sí mismo, y en primer lugar por sí mismo, la eternidad. La infidelidad se reduce así, en la mayoría de los casos, a una sucesión de cortas fidelidades, todas provisoriamente sinceras, todas precozmente abortadas por falta de potencia, de deseo y de avance. La fidelidad sigue siendo el fondo y la condición de posibilidad de la infidelidad —que no deja de reavivar su nostalgia por aquella rindiéndole involuntariamente homenaje. Así, aun dentro de sus incumplimientos, la fidelidad define todavía la temporalidad del fenómeno del amor y su único futuro.

La fidelidad constituye la temporalidad del fenómeno erótico a tal punto que no solamente asegura su futuro, sino también su pasado. También adquiere en efecto la figura de lo irrevocable. Pues sigo siendo fiel, a veces a pesar de mí, a mis amantes pasados, tanto a quien ya he amado como a quien ya me amó. Porque el hecho de haber intentado realizar el “¡Aquí estoy!”, aunque sólo fuera por un lapso de tiempo finalmente concluido, y sobre todo el haber experimentado que el otro reiteraba ese mismo “¡Aquí estoy!”, de manera que ambos compartimos la misma significación —que precisamente era ésa— me marca y me transforma para siempre; dicha marca me impone una nueva figura, por lo tanto una manera de la fidelidad a lo que el otro hizo en mí, a lo que él hizo de mí. Todo fenómeno erótico, hasta el más mínimo, sigue siendo mi adquisición inalienable, aun si he dejado que se perdiera.

Consideremos primero los amores que amé en otro tiempo, antes de traicionarlos o abandonarlos. Sin embargo, les sigo siendo fiel y de manera definitiva. Por cierto que no en virtud de los esfuerzos de la memoria, que el trabajo del duelo o una censura rencorosa pueden tratar en cambio de abolir; sino porque cuanto más me convenza de que “Ya no quiero oír hablar más de ello”, por esa misma denegación, tanto más voy a admitir que fui amante de aquel cuyo recuerdo pretendo olvidar ahora por completo. No se trata de la memoria de un rostro determinado, ni de una

carne determinada, ni de alguien determinado –todo lo cual bien puede desaparecer sin dejar huellas psicológicas (§ 26 y § 29). Se trata del hecho de que una vez me declaré irremediabilmente ante aquel que tal vez haya desaparecido de mi memoria y de quien fui amante. Aunque hoy haya olvidado todo, no queda abolido en absoluto el hecho de que por amar a ese desaparecido accedí en verdad al estatuto de amante, que amé por anticipado según el principio de razón insuficiente y que verdaderamente recibí de él mi carne (que él no tenía) dándole la suya (que yo no tenía). A partir de allí, aun si el juramento no supo, no pudo o no quiso durar, aun si el otro ha desaparecido junto con el fenómeno que lo manifestaba, no por ello he dejado de radicalizar la reducción erótica, cuyo sello me marca para siempre. Todo lo que hice, dije y experimenté por amor en la reducción erótica radicalizada me ha marcado como un estigma definitivo y me ha impuesto una forma nueva. Eventualmente, con el tiempo perdí a alguien determinado o perdí el tiempo con él –pero nunca perderé aquello en que me hizo convertir para amarlo. Conservo para siempre en mí todos mis actos de amante –o más bien ellos me conservan dentro de sí y salvaguardan mi dignidad irrecusable de amante. Aquellos a quienes amé han podido desaparecer, pero no el hecho de que los amé, ni el tiempo que dediqué a ello, ni el amante en que me convertí para amarlos. Porque no hay nunca *ex-*, sino tan sólo huellas indelebles de los otros que me convirtieron amante, un amante falible, finito sin duda, pero definitivo, irrevocable. Nunca podré fingir que no intenté amar, que no he amado.

Consideremos ahora, en cambio, los amores que se dirigen a mí sin que yo responda, ya sea porque los ignoré, ya sea porque no he querido advertirlos. Sin embargo, permanezco fiel a ellos, irrevocablemente. Por supuesto, puedo haber perdido todo recuerdo claro sobre ellos –en cierto sentido, sería incluso más válido para todo el mundo. No obstante, sólo pude convertirme en quien soy ahora en la medida en que las miradas, los avances e incluso las carnes de todos aquellos que me amaron pesaron en mí, hasta modelarme y labrar mi verdadero rostro. Lo quiera o no, sus avances me formaron mucho más de lo que yo mismo me formaré alguna vez. En cuanto a quienes me amaron, no se trata solamente de la autoestima con que me gratificaron, ni del conocimiento sobre el mundo y sobre mí que me abrieron, sino del hecho de que al posar sus mira-

das sobre mí me introdujeron en la fenomenalidad del “¡Aquí estoy!” erótico, o al menos me abrieron el acceso a ello. Me hicieron entrar, sin que yo lo decida, incluso a pesar de mí y por la fuerza, dentro de la reducción erótica en la cual me precedían. Sólo dispongo de una manera para saber qué amante se cumple finalmente en mí –basta con saber que amé y sobre todo que me amaron. Y nada de ellos desaparecerá nunca mientras yo, que los resumo, los recibo, los amo o no los amo, los rememoro o los olvido, todavía pueda actuar como amante. Extrañamente, en el sentido más radical, no puedo dejar de ser fiel incluso a quienes he abandonado o que me abandonaron –pues les debo mi estatuto de amante, mi avance y mis suspensiones. De manera que la fidelidad temporaliza también el fenómeno erótico haciendo que mi pasado, en cuanto amante, se vuelva irrevocable.

Por último, la fidelidad permite temporalizar el fenómeno erótico en el presente. Resulta siempre, en efecto, una interrogación recurrente, que linda con la obsesión, precisamente porque nunca parece recibir una respuesta segura. Aunque diga “¡Aquí estoy!”, escuche al otro decirme “¡Aquí estoy!” y comparta con él una sola significación, por una imposibilidad de principio, no podré tener acceso nunca a su intuición ni a sus vivencias de conciencia; de otro modo mi carne, y por ende mi conciencia, se confundiría con la suya. En consecuencia, cada vez que diga “¡Aquí estoy!”, le estaré planteando a él y me estaré planteando, siempre en vano, la pregunta “¿Me amas?”. Esa pregunta sólo puede quedar sin respuesta, ya que cualquier respuesta que el otro me dé, incluyendo las respuestas afirmativas, seguirá siendo esencialmente dudosa. No solamente porque el otro puede mentirme intencionalmente (decirme algo que sabe que es falso –que me ama), sino sobre todo porque puede ocurrir, o más bien la mayoría de las veces ocurre que el otro ni siquiera sepa si me ama o no. Entonces, ¿cómo puede el juramento decirse y reiterarse? ¿Cómo puede confirmarse la fidelidad en el presente? Para superar esa prueba, primero hay que advertir que la fidelidad del otro permanece definitivamente inaccesible para el amante y que en particular su sinceridad sólo puede causar ilusión: en rigor, aunque quiera, el otro nunca puede probarme su fidelidad, a mí en cuanto amante. No queda pues más que un camino: es preciso que yo, como amante, decida sobre la sinceridad del otro –vale decir que yo, y no él, responda a la pregunta “¿Me amas?”.

¿Puedo tomar ese camino, admitir esa paradoja? De hecho, puedo hacerlo perfectamente. Por cierto, el otro nunca puede saber si me ama, ya que su sinceridad lo decepciona en la medida en que me hace desconfiar; no esperaré que él me confirme algo que ignora. Pero evidentemente yo sé mucho más que él sobre él; en sus actos y sus consecuencias, veo si todo sucede como si el otro me amara o no; y puedo basarme tanto más en ese *como si* en la medida en que yo mismo he recurrido antes a su potencia paradójica para asegurarme de mi propia intuición amorosa (§ 19). Me aseguro pues de que el otro se comporte *como si* me amara; y puedo hacerlo perfectamente, porque me basta con evaluar si se comporta con respecto a mí tal *como* yo me comportaría con él, *si* yo lo amara, en suma, comparar nuestros dos *como si*. Me encuentro entonces a cargo de la fidelidad del otro; termino siendo en efecto su testigo y su juez, porque sé lo que un *como si* quiere decir y puede hacer. Y me reconozco un experto en su materia, porque sé por experiencia romper un juramento y lo que cuesta sostenerlo. En adelante, el otro se mostrará fiel en cada instante en que yo, que sé mejor que nadie de lo que se trata, juzgue que lo es. Pero no puedo decidir que me siga siendo fiel más que decidiéndome a permanecer fiel a él –pues si decidiera serle infiel, por cierto que él podría permanecer fiel a mí (o no), pero yo no podría ya conocerlo ni inmiscuirme en ello. Por lo tanto, el indicio de su fidelidad se vuelve mi propia fidelidad. Evidentemente, sabiendo que decido su fidelidad en la medida en que le confirmo la mía, él no puede recibir la mía sino es manteniendo la suya. En consecuencia, del mismo modo que en la reducción erótica radicalizada cada cual recibe del otro la carne que no tiene por sí mismo (§ 23) en una acumulación de excitación que en principio no tiene fin (§§ 24-25), así también, tanto en la reducción erótica radicalizada como en la erotización voluntaria (§ 35), cada uno decide la fidelidad del otro, mientras que no sabe nada acerca de su propia fidelidad en un curso de temporalización que en principio no tiene fin.

El intercambio de fidelidades define pues el único presente compartido del fenómeno erótico –el amante que no le dice al otro amante “¡Te amo!”, sino que le ofrece un don infinitamente más raro y poderoso, “Me amas verdaderamente, lo sé, te lo aseguro”. Los amantes se ofrecen ese presente mientras les dure su presente.

§ 37. – LA ÚLTIMA RESOLUCIÓN ANTICIPATORIA

Nuestro presente de amantes dura tanto tiempo como lo decidamos; y cada uno lo decide asegurándole al otro su fidelidad con el juramento común, anticipándose entonces a él. Nuestra decisión no puede resolverse pues sino mediante una doble anticipación recíproca. Se instaura así una resolución anticipatoria finalmente conforme con la reducción erótica. Se trata en verdad de una resolución porque no puedo definirme como amante, sino en la misma medida en que logro decir y luego repetir el juramento, que por sí solo hace que aparezca el fenómeno erótico (§ 21); si se acaba esa resolución, el fenómeno erótico desaparece de inmediato. Pero también se trata de una resolución que no se cumple sino en tanto que se anticipa a sí misma; más exactamente, en tanto que cada amante se anticipe mediante su avance (§ 18) y su propia fidelidad (§ 36) a los del otro amante, y recíprocamente; semejante anticipación, debido a que consiste en el ejercicio de la fidelidad, define una temporalidad propiamente erótica.

No obstante, ¿puede el amante reapropiarse así de la resolución anticipatoria? Al parecer, ésta pertenece a la fenomenalidad del ser o más precisamente de ese ente (que soy), donde no sólo se juega a sí mismo (como un ente), sino más radicalmente todo su ser, e incluso inmediatamente el ser de todos los entes. La resolución anticipatoria en principio no tiene lugar sino allí donde tiene sentido: a partir de la cuestión del ser y dentro de la reducción de los fenómenos a su ser. Por otra parte, al resolverme como ese ente, sólo me anticipo a mi muerte, a la última posibilidad (la posibilidad de la imposibilidad), por lo tanto a mi modo de ser: la posibilidad que sobrepasa la efectividad. Pero la posibilidad de la muerte aún sigue siendo la posibilidad de ser, absolutamente ajena a la posibilidad de que ame o que me amen desde otro lugar. ¿Por qué arriesgarse entonces a una confusión hablando de una resolución anticipatoria no ontológica, sino *erótica*? Simplemente porque, para cumplirse a fondo, la resolución anticipatoria no tiene otra opción que pasar de lo ontológico a lo erótico. Pues, al contrario de lo que se pretende, nunca logro decidirme por anticipación permaneciendo dentro del horizonte del ser; la resolución anticipatoria, al menos considerada en sus últimas

exigencias, sólo puede cumplirse en el horizonte abierto por la reducción erótica. Así como comprendí desde hace algún tiempo (§ 3) que no soy sino en tanto que amo o que me aman desde otro lugar, y no a la inversa, del mismo modo ahora tengo que admitir definitivamente (a) que no puedo resolverme y decidirme en verdad más que cumpliendo el juramento; (b) que no puedo resolverme con la modalidad de la anticipación más que temporalizando mi juramento según la fidelidad; y (c) que no me apropio de mi ipseidad salvo manteniendo un juramento tanto como me lo permita mi fidelidad.

Habría que demostrarlo. La última resolución y la más radical no puede consistir en ser. ¿Qué puedo decidir cuando me decido según el ser? ¿Decidiré ser? Evidentemente que no, porque soy y seré tanto si lo decido como si no; y dejaré de ser al igual que empecé a ser: sin decidirlo para nada. ¿No puedo acaso decidirme a morir? Muy poco, de hecho. Más allá de que el suicidio implica una contradicción formal, sería posible que ese mismo suicidio nunca resulte de una decisión libre, sino de una coerción a la cual cedo porque carezco de la fuerza para tomar la menor resolución (§ 12). Hay sin embargo una respuesta mejor: la resolución no se refiere al ser ni a la muerte, sino a la posibilidad de morir, a la muerte en cuanto posible, que me permite acceder a mi modo de ser propio, la posibilidad. Y no podemos contestar que el ser para la muerte (la posibilidad de la imposibilidad) no me abre en efecto mi ser como posibilidad; pero podemos contestar que esa posibilidad todavía depende de mi resolución libre, pues en el mejor de los casos consiento en ello y acepto lo que de todas maneras no podría evitar: la muerte. Sin duda, ratifico mi ser posible resolviéndome a la posibilidad de mi imposibilidad, pero no decido esa (im)posibilidad y no lo decido en nada –tampoco mi pasaje a la nada; vale decir, puedo resolverme a mi posibilidad (de lo imposible, mi muerte) anticipándome a ella y suscribiéndola sin resistir; sin embargo, dicha anticipación no es para nada efectiva; no se trata de un suicidio efectivo, sino de un cambio de estilo, una manera más libre de acercarse a la muerte posible; esa anticipación no cambia nada, ni mi muerte, ni mi ipseidad, ni mi porvenir. Salvo que la confunda con un extraño quietismo, no podré pues cumplir esa resolución (que sin embargo debo tomar porque va en ello mi ipseidad) si permanezco en el horizonte del ser (§ 19).

Pero puedo cumplirla en el horizonte erótico. Pues el amante sí se decide efectivamente; en primer lugar porque no puede instituirse como amante sino por una decisión radical, incondicionada y sin razón suficiente, el avance (§ 18); en segundo lugar porque no suscita su fenómeno erótico sino al dar y recibir la significación “¡Aquí estoy!” (§ 21), lo que implica no solamente una segunda resolución de su parte, sino también una contra-resolución por parte del otro; y esas dos nuevas resoluciones nunca deben dejar de repetirse para asegurarle su temporalidad al fenómeno erótico. Más ampliamente, el amante cumple efectivamente una resolución porque procura y debe resolverse a darle al otro primero su carne (§ 23), y luego su fidelidad (§ 36), en suma, porque en su resolución no sólo se trata de él mismo, sino de su responsabilidad erótica hacia el otro. Llego pues en verdad a mi decisión porque en el régimen de la reducción erótica (y solamente allí) se refiere y me refiere al otro, no sólo a mi *ego*, como en la reducción ontológica. A lo cual se añade un último argumento, simple y de principio: si la resolución última y más radical sólo consistiera en ser y en el ser, sucumbiría inevitablemente a la vanidad, tal como descalifica el ser en la reducción erótica (§ 2); por lo tanto, ésta ya no podría pretenderse última ni radical.

Por otra parte, la resolución según la cuestión del ser también debe entenderse esencialmente como una anticipación; ¿puede la resolución erótica no solamente anticipar, sino anticipar más radicalmente que la resolución ontológica? Consideremos de entrada un primer punto: el amante se resuelve por excelencia y se decide originalmente porque no decide por sí mismo más que decidiéndose por el otro y a fin de decidirse por él; y el amante toma semejante decisión de sí mismo por el otro en principio con la modalidad de la anticipación y únicamente bajo esa modalidad. La anticipación no completa *a posteriori* la resolución, sino que la define desde su origen: el amante se anticipa de entrada puesto que se declara sin reciprocidad (§ 15) y mediante el avance (§ 18), que lo libera del principio de razón (§ 17); la anticipación determina tanto la anticipación de la carne (§ 24-25) como la fidelidad (§ 36). Esa inmanencia de la anticipación en la resolución erótica conduce al segundo punto: la anticipación evidentemente se anticipa a la posibilidad, pero a una posibilidad que ya no se da más en los límites del ser, porque transgrede los límites de

la muerte. La última anticipación no se anticipa en efecto a la muerte (la imposibilidad de ser), sino al último amor –por lo tanto, al porvenir del juramento, en tanto que juramento siempre venidero y que siempre vuelve; el futuro del juramento no se limita a la muerte, por ende a la imposibilidad de la posibilidad; por cierto que la muerte le fija un límite innegable al ser, pero no torna absolutamente imposible la posibilidad erótica; una vez que se hizo efectiva la muerte, como amante me quedan todavía al menos dos posibilidades. Si el otro ha muerto, en calidad de amante puedo seguirlo amando, ya que puedo amar sin reciprocidad (§ 15) y también puedo amar lo que no es (§ 3). Si estoy muerto, el otro puede seguir amándose por los mismos motivos en calidad de amante. El fenómeno erótico, dado que surge por el avance que le hace hacer el amor al amante, paradójicamente, no le ofrece ningún asidero a la muerte –justamente porque se libera del horizonte del ser. Al contrario que la resolución anticipatoria en la reducción ontológica, que sólo llega a la posibilidad según el ser (es decir, según la muerte que reescribe la posibilidad de ser con la posibilidad de la imposibilidad), en la reducción erótica la resolución anticipatoria instaure una posibilidad sin medida –una posibilidad que ni el ser ni tampoco la muerte pueden limitar. Esa posibilidad se define como *la imposibilidad de la imposibilidad*. El fenómeno erótico como tal no tiene ningún motivo para sucumbir a la muerte, porque no pertenece al horizonte del ser. No es sólo que el amor tiene razón en desear la eternidad, sino que su sentido siempre se encuentra allí. De modo que el amante alcanzaría una anticipación efectiva, libre y verdaderamente decidida –ya no se anticipa en la posibilidad de la imposibilidad (del futuro), sino en la imposibilidad de su imposibilidad. Desde el comienzo de su avance, el amante se anticipa a la eternidad. No la desea, la presupone.

Sin embargo, la resolución anticipatoria no tendría importancia alguna si no permitiera, de principio a fin, acceder a mi ipseidad; ¿le permite la reducción erótica al amante llegar a ello? Cuanto menos puedo convencerme fácilmente de que por fuera de la reducción erótica mi ipseidad permanece dudosa, y hasta inaccesible, dado que siempre es posible reemplazarla por otra, que vendría a ocupar mi lugar. Consideremos primero la reducción trascendental, donde soy en tanto que pienso (sintetizo, cons-

tituyo, deconstruyo, etc.); resulta obvio que entonces debo pensar de acuerdo a la racionalidad, por lo tanto según las reglas universales del pensamiento; así, cuanto más correctamente pienso, tanto más lo que pienso puede ser pensado, en términos estrictos, por cualquier otra mente racional; mis pensamientos pueden e incluso deben volverse los pensamientos de todos, de quienquiera que piense; por lo tanto, mis pensamientos no me definen ya que no me pertenecen. Si pienso, tal vez soy, pero no sé quién soy, ni siquiera si alguna vez puedo convertirme en un *quién*.

Pasemos a la reducción ontológica, donde soy en cuanto ente dentro del cual se da el ser, el ser del ente que soy, pero también de todos los otros entes que yo no soy; pero aunque no pueda ponerlo en práctica más que decidiéndome absolutamente y sólo por él, ¿me confiere por ello ese ser mi ipseidad última? Puedo dudar al menos por dos argumentos. En primer lugar, ese ser sigue siendo el ser de todos los entes, incluso y sobre todo si sólo un ente como yo lo sabe y lo hace visible; entonces, ¿cómo ese ser de los entes que incluye a los otros distintos de mí podría conferirme mi ipseidad, propiamente mía? El que deba individualizarme para acceder a ello no implica que a cambio ese ser permita a su vez mi individualización; por el contrario, podría presuponerla sin permitirla. Y además, dado que todo hombre tiene la vocación de ejercer esa función de ente privilegiado, ¿no se trata también de una determinación trascendental, por lo tanto perfectamente universalizable? (§ 7 y § 22). En segundo lugar, y una vez más, si por ventura el ser me otorgara una ipseidad, ¿cómo podría no derrumbarse ante la vanidad (§ 3) por el mismo motivo que el ser del cual provendría?

En cambio, como amante en situación de reducción erótica, ya no me topo con esas aporías. Sé perfectamente lo que nunca puede pasar de mí a otro individuo y sigue siendo indisolublemente mío, más íntimo en mí que yo: todos aquellos a quienes amé como amante, más exactamente, todas mis vivencias de conciencia eróticas, todos mis avances, todos mis juramentos, todos mis goces y todos los que provoqué, todas mis fidelidades y todas mis suspensiones, todos mis odios y mi primera muerte –todo lo cual llevará mi nombre cuando ya no esté. Todo lo cual de hecho lleva actualmente mi nombre, lo hace honorable o despreciable, admirable o lamentable. Nadie me lo puede quitar ni librarme de ello ni darme-

lo –yo solo he debido comprometerme en persona, por anticipado y en concepto de amante, para llegar allí, a lo que soy en cuanto historia de un amante. Y paradójicamente, yo mismo no puedo trazar la historia erótica de esa ipseidad irrevocable –hace falta que otros me la digan. Porque justamente mi ipseidad se realiza eróticamente, a partir entonces de otro lugar y desde un lugar ajeno, el otro amado (u odiado). No es sólo que me compruebo como un amante al exponerme a ese otro lugar (§§ 5-6) con el riesgo del avance (§ 4), sino que únicamente el otro me confiere la significación de mi fenómeno amoroso (§ 21); sólo él sabe si lo amo (§ 36) y si le he dado su carne (§ 23). No aprendo, o más bien no aprenderé mi nombre y mi identidad más propios por lo que sé de mí, ni por lo que soy o lo que decidí ser, sino por aquellos que amo (o no) y por aquellos que me aman (o no). ¿Quién soy? El ser no tiene nada que responder ante esta pregunta, ni tampoco el ente en mí. Dado que soy en tanto que amo y que me aman, sólo otros podrán responderla. Finalmente me recibiré del otro así como nací de él. No porque deba reconocerme como su rehén o porque una alienación me mantiene como su esclavo; ese mismo temor sólo puede concebirse dentro de un horizonte trascendental u ontológico, que presupone aquello que se trata justamente de cuestionar –que yo sólo tengo que ver *conmigo*, que mi ipseidad puede resolverse dentro de mi única mónada, en resumen, que vuelvo a mí porque de allí provengo. Pero después de la prueba de la vanidad y la reducción erótica, sé que mi propiedad más íntima me llega de otro lugar y se remite a él. El amante no se convierte en tal sino alterándose y sólo se altera por el otro, custodio último de mi propia ipseidad, que sin él me resulta inaccesible.

§ 38. EL ADVENIMIENTO DEL TERCERO

Finalmente, me recibiré entonces del otro. Y recibiré mi ipseidad como ya he recibido mi significación con su juramento, mi carne con la erotización de la suya e incluso mi propia fidelidad con su declaración “¡Me amas verdaderamente!”. Pero lo que no dejo de recibir así desde otro lugar, todavía me hace falta intentar recibirlo siempre en el instante siguiente, en cada nuevo instante. Para con-

tinuar la misma reducción erótica, nos hace falta volver a empezar todo desde el comienzo y sin interrupción. No nos amamos sino a costa de una re-creación continua, una cuasi-creación continua, sin fin y sin descanso. No nos amaremos sino a condición de resistir la repetición y volver a levantar el peso del juramento, como una piedra demasiado pesada, hasta la cumbre de la misma erotización y sobre todo después de cada suspensión, y aun de cada decepción. Por lo tanto, hay una pregunta que no puede dejar de plantearse: ¿acaso no podremos, nosotros como amantes, confiarle a un tercero mi juramento de amante, que comparto al darlo y recibirlo en la discontinuidad de una repetición, un tercero que lo garantice de manera más durable que nosotros? Un tercero que, a salvo de nuestra intriga e indemne de su finitud, aseguraría nuestro juramento inscribiéndolo en una duración continua –la suya.

Sin embargo, ese tercero no tendría legitimidad alguna para garantizar nuestro juramento, y por ende nuestro cumplimiento según la reducción erótica, si él mismo no perteneciera a dicha reducción erótica; vale decir, si no derivara también de ella, si no dependiera de ella, si no la actualizara en sí mismo. Ese tercero, eventual testigo de nuestro juramento, deberá fenomenalizar nuestro fenómeno erótico común mediante su propio fenómeno, no el mío ni el del otro, sino justamente el suyo, un tercer fenómeno; así podría atestiguar nuestra visibilidad que siempre debe repetirse mediante la continuidad indiscutible de su propia visibilidad; y conferirle entonces a nuestro fenómeno erótico, que siempre resulta intermitente en el juramento, la estabilidad de un fenómeno decididamente durable. En lo sucesivo, pase lo que pase con el primer fenómeno erótico, el tercero aseguraría con su visibilidad irrefutable que hubo un tiempo en que nuestro juramento se fenomenalizó a plena luz. Vemos que ese tercero –si lo hubiera– debería producirse como un fenómeno completamente acaecido, cuya visibilidad estable reproduciría y por tanto aseguraría la visibilidad inestable de nuestro juramento sometido a la repetición. Si alguna vez debe llegar a intervenir, el tercero no se producirá ni avanzará ni aparecerá en la visibilidad erótica sino para re-producir aquello que no se deja ver sin interrupción, nuestro juramento, sus horas, felicidades y desdichas. Sólo podrá hacerlo permaneciendo al mismo tiempo indisolublemente ligado a aquello cuya fenomenalidad atestigua así mediante la suya; sólo podrá re-producir aquello a partir de lo cual él mismo se producirá. Ese tercer fenó-

meno, que no re-produce en su visibilidad la visibilidad repetitiva de nuestro juramento sino produciéndose a partir de ese mismo juramento, sin que nunca pueda revocarlo y que adviene así como un acontecimiento intrínsecamente erótico, se llama el *hijo*.

Semejante pasaje del amante a través del juramento, la erotización, los celos y la fidelidad hasta el hijo no es para nada algo facultativo; la condición es que se entienda al hijo como un requerimiento incondicional de la reducción erótica, del cual en ningún caso el amante puede pretender siquiera prescindir, excepto suspendiendo la reducción misma; y dicho pasaje tampoco es para nada arbitrario ni ideológico, por dos razones claras. El pasaje al hijo no resulta de una ley biológica o social, sino de una exigencia fenomenológica. Con la re-producción no se trata en primer lugar ni tampoco esencialmente de mantener disponible la especie, reforzar la comunidad o agrandar la familia, en suma, perpetuar el pasado en el futuro por iteración o acumulación; un proceso que conserva su legitimidad y su función pero que depende de la sociología. En cambio, según la fenomenología, el pasaje al hijo tiene la función de producir una visibilidad más estable del fenómeno erótico ya efectuado por el juramento y repetido por el goce, asegurando pues la visibilidad presente y futura de los amantes. Los amantes pasan al hijo para radicalizar la aparición de su propio fenómeno erótico compartido –no para manifestarlo primero pública y socialmente a los otros que quedaron fuera de la reducción erótica, sino para mostrárselo a ellos mismos y volverse así visibles *ellos mismos para sí mismos* más allá o a pesar de sus propias intermitencias. La distancia entre ellos mismos y su hijo cumple las condiciones fenomenológicas adecuadas para que finalmente, en ese tercero que los re-produce porque se produce (adviene) a partir de ellos, aparezcan ante sí mismos como puros amantes y conforme a las reglas de la reducción erótica. En efecto, el hijo aparece como su primer espejo, en donde contemplan su primera visibilidad común, ya que esa carne, aunque no la experimenten en común, ha puesto sin embargo en común sus dos carnes, precisamente en ese tercero común donde se exhibe el hijo. Por eso, el espejo no se degrada como un ídolo (espejo invisible en cuanto primero visible); pues en tanto que resulta del juramento y del avance recíprocos de los amantes, por lo tanto de su distancia infranqueable, el hijo sigue apare-

ciendo ante los amantes como un tercero: en primer lugar porque su propia carne impone una carne definitivamente distinta de la de ellos, confirmando el principio de inaccesibilidad de toda carne en cuanto tal; en segundo lugar, porque encarna precisamente en su propia carne esa distancia entre las dos carnes de los amantes, que ni el juramento ni el goce han abolido (ya que permanecen en ella), sino que siempre la han confirmado. Los amantes no son ni serán nunca uno con su imagen, ni la convertirán en su ídolo, puesto que ésta no los re-produce en la visibilidad sino a condición de *no parecérseles*.

Pero a esto se añade una segunda razón. El pasaje al hijo responde a una exigencia tanto más fenomenológica (no biológica ni social) en la medida en que siempre puede y en primer lugar debe entenderse como la *posibilidad del hijo* antes que como su efectividad. En efecto, para los amantes no se trata ante todo del hijo efectivo, ni del que se “tiene” (o se cree “tener”) ni del que se “quiere tener” —eventualmente a costa de manipulaciones biotecnológicas o de tráficos médico-sociales, que lo reducirían al rango de un objeto fabricado, vendido y comprado; en esos dos casos además, la obsesión de poseer la cosa, que se denomina entonces “su” hijo, puede fácilmente ir acompañada de su olvido por indiferencia, su instrumentalización por conveniencia, y hasta su destrucción por malos tratos (físicos o psicológicos); la posesión efectiva del hijo no solamente no prolonga siempre su posibilidad, sino que a menudo la destruye. Por el contrario, para unos amantes la posibilidad del hijo está más allá de su posesión, y por tanto de su efectividad. De hecho, se trata de una etapa insoslayable de la reducción erótica, y hasta el momento es la primera que parece asegurarle una estabilidad al fenómeno erótico: el hijo encarna en su carne un juramento cumplido de una vez y para siempre, aun cuando los amantes después lo hayan roto. En el hijo, el juramento se hace carne, de una vez por todas e irrevocablemente, aun cuando los amantes se divorcien luego de su juramento. El hijo manifiesta una promesa sostenida desde siempre, lo quieran los amantes o no. El hijo defiende el juramento de los amantes contra los mismos amantes; se da como prenda contra su separación; se interpone como guardián de sus primeros avances; proyecta en el futuro el presente del juramento, y cuando el juramento ya no sigue vivo, el hijo lo atestiguará mien-

tras viva en contra de los amantes. Así el hijo consagra en su carne la fidelidad de los amantes o deja que hablen en su carne los celos y defiende en cambio el honor de los amantes (§ 33).

Mantengámonos estrictamente en el hijo como una posibilidad a la vez exigida por la reducción erótica y hecha inteligible por ella. El hijo no puede pensarse sino a partir de su posibilidad, porque aparece siempre como un fenómeno dado según el advenimiento de un acontecimiento, y con una radicalidad que lo arranca del común de los fenómenos, aun entendidos como dados. En efecto, el hijo *adviene* en el sentido estricto de que se rehúsa siempre a que el menor determinismo (causas, decisiones, fabricaciones, etc.) lo haga advenir por voluntad y según las previsiones de esos mismos amantes. No depende de los amantes el volverse padres, aunque puedan hacerlo; así como me convierto en amante porque lo decido, en igual medida nunca basta con que decida convertirme en padre para serlo; no basta querer y decidir “hacer” un hijo para que de hecho advenga –y en primer lugar porque nunca se puede “hacer” un hijo, a pesar de todas las voluntades y todos los dispositivos que pretenden hacerlo factible; la voluntad de engendrar nunca garantiza para nada una fecundación, al igual que una voluntad de no engendrar no preserva siempre de que aun así se engendre. Aparentemente, aun las técnicas más complejas destinadas a provocar fecundaciones artificiales (o cuanto menos asistidas, en parte no naturales) no alcanzan, ni mucho menos, los resultados casi absolutamente seguros, previsibles y sin defectos que obtienen regularmente las técnicas destinadas a la producción de objetos industriales; por el contrario, en este caso los resultados sólo dependen de causalidades estadísticas, sin un determinismo estricto y con frecuencias de éxito sorprendentemente bajas. El hijo no se decide y no se prevé así como no se “hace”; aun cuando provenga (en principio) íntegramente de nosotros, no depende sin embargo exclusivamente de nosotros que venga o que no venga. Incluso una vez concebido, su indisponibilidad se señala todavía por la demora, siempre incierta, que su nacimiento les impone a los amantes; en todo caso, entre la concepción y el nacimiento, aún deben esperar al hijo; esperan su buena voluntad después de la concepción del mismo modo que esperaban *antes* de su concepción; el placer de ellos esperaba siempre su complacencia. Aun si han decidido suscitarlo,

los amantes deben seguir esperando al hijo, que no se indica en principio más que haciéndose esperar y dejándose desear; en este caso, la espera nos enseña el deseo, y no a la inversa, como en la erotización de la carne donde el deseo provocaba la espera.

Esa irreductible espera se impone a los amantes y prueba que la aparición del hijo no depende de su voluntad, condición que nunca es suficiente ni tampoco es siempre necesaria. Dicha espera confiere también por excelencia al fenómeno del hijo el carácter de un *arribo* —llegada imprevisible, siempre incierta aunque esperada con firme esperanza. Dicho arribo implica otros rasgos (cosa que podría mostrarse en detalle): la anamorfosis, porque el hijo sorprende la intencionalidad y requiere que se la regule *a posteriori* desde su punto de vista privilegiado y ya no desde el punto de vista de los amantes; el incidente, porque el hijo llega sin razón ni causa y redefine las posibilidades a partir de su hecho consumado; y por último, el acontecimiento, porque el hijo se impone como irrepetible, excedente y pura efectividad de un no-efecto. En ningún caso el hijo perpetúa el estado pasado de los amantes ni los conforta en sus intenciones; más bien rompe el curso previsto de sus posibilidades imponiéndoles de hecho la de él; les llega en plena cara, como un acontecimiento proveniente del exterior y de la nada, no como su retoño ni como el fruto de su árbol común, ni como el prolongamiento de sus realizaciones; en contra de toda expectativa, surge sin que se sepa verdaderamente de dónde, ni por qué, ni con qué derecho. En resumen, literalmente como un tercero, el hijo se invita solo a casa de los amantes; ese invitado, ese heredero se impone como el intruso más cercano para aquellos sin los cuales no podría aparecer. El más extraño y el más íntimo —así adviene el tercero a los amantes.

El advenimiento del hijo lo califica tanto más como un tercero en la medida en que se impone también por una *facticidad* igualmente fuera de lo común. En ninguna otra parte un fenómeno adviene con semejante facticidad —y más aún en cuanto que aparece tal como adviene: con una esencia indecisa y nunca verdaderamente elegida, con una existencia imprevista e irrevocable, con un futuro imprevisible e incorregible. El estado civil no le dará al hijo las causas para siempre ausentes de su nacimiento, así como el conocimiento siempre futuro de su pasado no le dará control sobre él. Su educación no cambiará en nada su herencia

biológica e incluso cultural, sino que a lo sumo completará, corregirá y desarrollará lo imborrable que le fue dado. Lo que advino nunca más podrá no haber advenido. En cuanto a su futuro, también le llegará al hijo como a cualquiera bajo la figura de un acontecimiento imprevisible. De entrada, ni los amantes ni el hijo pueden apelar entonces a esa facticidad compartida. El hijo, sin duda alguna surgido de la carne de cada uno de los amantes, no salvaguarda ni una ni la otra; por cierto que las deja ver bien en su figura, pero sin embargo su figura permanece sin modelo y el hijo nunca se parece a sus padres, a pesar de lo que parlorea el círculo familiar; su figura más bien ofrecería el fenómeno en el cual se dejan ver, re-ver y reconocer de la forma más nítida los rostros de los amantes; pues si bien no repite la adición de sus dos rostros de origen, el rostro del hijo re-produce sin embargo la visibilidad intermitente del juramento sobre la visibilidad en progreso de su nuevo fenómeno. Cronológicamente, nosotros precedemos al hijo y éste procede de nosotros, pero fenoménicamente él nos precede y nosotros procedemos de su visibilidad. Su facticidad nos lo torna lo bastante extraño como para que pueda volverse el tercero; nos lo hace aparecer en la misma medida en que permanece distinto a nosotros y nos ofrece así un espejo fijo, aunque siempre cambiante. Sería posible que el hijo siempre parezca extraño, como la misma extrañeza que les faltaba a los amantes. En tal sentido y a título de acontecimiento en plena facticidad, todo hijo adviene como un niño hallado.

Por el doble motivo del advenimiento y de la facticidad, el hijo se impone pues como el tercero. Satisface así dos exigencias de su función dentro de la reducción erótica: intrínsecamente ligado al juramento y al intercambio de las carnes erotizadas, y por tanto a la intriga de los amantes que lo produce, permanece lo suficientemente distante de ellos como para alcanzar su propia visibilidad, estable, indiscutible, y poder así re-producirlos en su propio rostro. Se vuelve así el testigo de sus padres, el tercero que les confiere a los amantes la visibilidad asegurada que ellos mismos no podrían alcanzar en la simple repetición caótica de su fenómeno erótico.

Erigido así como tercero, el hijo puede desempeñar entonces el papel que mi deseo extremo le asigna: pronunciar un juicio final. O al menos mi deseo puede ahora pedirle que desempeñe ese papel. ¿Cuál? El hijo podría, debería poder eximirme –al me-

nos así lo imagina mi deseo de amante— de repetir el juramento y el cruce de las carnes, de modo de que finalmente se termine. Y el deseo de un hijo puede entenderse sin duda alguna, en una parte indecible pero esencial, como una manera de desear morir —por lo menos como deseo de terminar con el deseo, de terminar con la repetición de la reducción erótica y sus exigencias sin pausa ni tregua. ¿Como realizar ese fin? Gracias al hecho mismo del hijo, cuya facticidad y cuyo arribo se imponen y lo imponen como para no depender más de nuestros avances, ni necesitar la repetición, probando así que nosotros como amantes hemos logrado amarnos al menos un tiempo, al menos hasta ese punto en que apareció el hijo, un tercero en adelante irrevocable. Realizar un final: provocar el nacimiento del tercero, que pone fin a la repetición. Poner fin a las preguntas de la reducción erótica (“¿Me aman desde otro lugar?” § 3, “¿Puedo amar, yo primero?” § 16, “¿Me amas?” § 36), ya no con una respuesta vacía, dado que sólo es válida por un instante (“¡Aquí estoy!” § 21), sino con un hecho acaecido, un acontecimiento ocurrido, que permanece —la tercera carne, definitiva, del hijo. En suma, terminar con la reducción erótica —“se casaron y tuvieron muchos hijos”. Concebido así, el hijo pone de manifiesto en su duración (en lo que dura su vida, más allá de la vida de los amantes y de sus juramentos reiterados o detenidos) aquello que el juramento indicaba sin poderlo fenomenalizar de manera durable, ni manifestarlo a otros que no fueran los amantes. El niño salva el juramento de los amantes en primer lugar volviéndolo definitivamente visible en su tercer rostro; en segundo lugar, confiriéndole una duración más extensa, puesto que puede (al menos esperar) sobrevivir a sus muertes respectivas así como a sus probables infidelidades. El juramento hace posible al hijo, pero sólo el hijo hace efectivo el juramento; los padres engendran al hijo en el tiempo, pero el hijo fija a los amantes fuera del tiempo. Advenimiento del tercero: fin de la historia para los amantes. Fin de la historia: juicio final.

Un deseo de inmediato defraudado, porque ese juicio final no sigue siendo por mucho tiempo el último; apenas dicho, apenas realizado, se vuelve el anteúltimo y cede ante una nueva posibilidad, un nuevo acontecimiento, incluso ante la posibilidad de otro hijo. El juicio final no dura — precisamente porque el hijo a su vez no termina de durar. Sin duda, como perdura y crece, el tercero lo

atestigua con mucha mayor seguridad –¿pero seguridad de qué? Tal vez por un tiempo, atestigua el juramento de los amantes y el intercambio de las carnes erotizadas; y al hacerlo, re-produce con su fenómeno indiscutible la visibilidad frágil del fenómeno erótico de origen. Muy pronto, sin embargo, demasiado pronto, el hijo tercero ya no atestigua nuestro juramento (que sin embargo lo hiciera posible), sino que se atestigua primero a sí mismo, y con el tiempo, con su tiempo, principalmente y hasta exclusivamente a sí mismo. Si me re-produce, a mí en mi juramento con el otro, me re-produce sobre su propio rostro, en su distancia con respecto a mí, siguiendo un distanciamiento tan antiguo como su tiempo y que el tiempo no deja de aumentar. Por cierto, el hijo re-produce el juramento de los amantes en su rostro –pero precisamente en tanto que su rostro se agrega a los de los amantes, se distingue de ellos y por ende se separa consistiendo en su propia carne. Nuestro juramento o bien desaparece con nosotros o bien se nos aparece fuera de nosotros transita a través del tercero, a su vez definitivamente en tránsito. La vida “continúa”, pero ya no es la nuestra. El juicio no es en absoluto el último, el tiempo no se detiene –justamente a causa y en virtud del hijo, el tercero que no deja de advenir y de transitar. La re-producción del fenómeno erótico en su rostro no ofrece pues el último fenómeno; tan sólo fija un anteúltimo instante, perimido en seguida al instante siguiente –que ya acaba de ocurrir, que va a pasar, que ha pasado.

El juramento se ve entonces devuelto a sí mismo, condenado una vez más a la tarea de repetirse. El tercero sobrevive en el tiempo, el juramento debe hacer lo mismo e intentar recibir otra re-producción –esperar otro final, otro tercero provisorio.

§ 39. EL HIJO O EL TERCERO A PUNTO DE PARTIR

El hijo desempeña el papel del tercero, pero de acuerdo a una temporalidad que sólo adviene en tránsito. El tercero que llega siempre termina por ausentarse. No por casualidad ni por un mal percance, sino por definición –pues el hijo se caracteriza justamente porque escapa de sus padres, los amantes. Se apropia de aquello que atestigua, el juramento, hasta el punto de hacerlo

suyo, de encarnarlo, pero en una nueva carne con la cual se lo lleva –haciéndolo desaparecer para los amantes. No se trata de la banalidad de que los hijos siempre terminan yéndose (de otro modo no se convertirían en ellos mismos ni en amantes), sino de una pena más oscura: los hijos se llevan con ellos el mismo juramento que han re-producido. No solamente no se quedan y no queda nada de ellos, sino que tampoco queda nada de nosotros, los amantes. El hecho, el efecto y la visibilidad de nuestro juramento se borra con su último director de escena –el tercero.

El tercero ausente se sustrae de varias maneras. En primer lugar, está ausente de entrada, desde el primer momento. Porque cuando los amantes erotizan mutuamente sus carnes, y cada uno da la carne que no tiene y recibe la suya del otro que no la tiene, cuando en ese cruce los amantes no forman más que una sola carne, precisamente no se trata de la carne de ellos, sino de la de alguien más, un tercero. Sin duda, cada cual suscita la carne del otro (sustrayéndose ante su avance y autorizando así su expansión), pero precisamente mi carne provoca *la del otro* y el otro, *la mía*, no la suya propia; cruzamos nuestras carnes, pero no las unificamos ni las intercambiamos; la erotización no confunde nuestras carnes formando entonces una sola (§ 23), sino que se limita –lo que ya es un cumplimiento extremo– a llevar cada una de ellas a su expansión máxima gracias a la otra (§ 24), de manera que cada una recibe de la otra el hecho de realizarse, experimentando pues su finitud (§ 25); lo cual es una ley de la reducción erótica. Por lo tanto, si los amantes no forman con ello una sola carne, hay que entender que forman otra distinta de las suyas. Esa tercera carne suscitada por nuestras dos carnes sin embargo no las prolonga (en la erotización, cada una de nuestras carnes se prolonga y para eso no necesita ninguna tercera carne); si no las prolonga, debemos concluir que se agrega; para agregarse, se distingue desde un principio por una distancia definitiva; suponiendo que los códigos genéticos de los amantes se combinan en otro código, eso no basta para establecer que sus carnes se unen en sí mismas. La única carne que los amantes forman se les escapa entonces desde un principio; se aparta en seguida de ellos y está a punto de partir incluso antes de mostrarse a plena luz. La concepción ya efectúa todo lo que requiere el nacimiento para manifestar al tercero; y como el nacimiento libera al tercero de toda inmediatez, la concepción lo sitúa

entonces a punto de partir. La concepción equivale a una decepción. El tercero —la carne tercera— no se anuncia sino por su partida, precisamente para apartarse de los amantes. La irreductible distinción de sus dos carnes se repite con la partida inicial de la tercera carne. Surgido de la distancia, el tercero la ratifica sin retorno.

Más aún: el apartamiento entre el hijo y los amantes no se reduce a la mera distinción entre sus tres carnes, por irremediable que parezca, como si sólo se tratara al fin de salvaguardar así la individualidad de cada uno. La partida del hijo, por lo tanto la evasión del único tercero que aún podría atestiguar el juramento, consagra sobre todo la imposibilidad de la reciprocidad entre los amantes —salvo una reciprocidad desplazada, incesantemente diferida y que difiere. El avance, aun replicado de una y otra parte en sentido inverso en la dirección única del juramento, nunca se anula en un intercambio estable, que al fin se recuperaría después de un plazo. El avance resulta definitivamente adquirido porque no se anticipa tanto al avance del otro (o a su demora en avanzar), sino más bien a sí mismo; el amante entra en avance como se entra en guerra o en religión* —quemando las naves y sin esperanza (ni el menor deseo) de volver al equilibrio del intercambio; se pone para siempre en desequilibrio adelante de sí mismo— sin considerar el eventual avance del otro, que por otra parte no puede medir ya que no tiene ningún acceso a él. Ahora bien, si el tercero debe re-producir el fenómeno erótico, tiene que atestiguar el avance del amante y el desequilibrio del juramento, que ninguna reciprocidad llegará a compensar alguna vez. Y el hijo logra hacerlo perfectamente, ya que ejemplifica a la letra la imposibilidad de devolver un don con un don.

En efecto, el hijo ha recibido de los amantes el don de su origen, el don dentro del cual existe, vive y respira, el don que incluso hace posible el ser y lo precede. Por su propia visibilidad, el hijo atestigua el juramento de los amantes y consigna de hecho la erotización de sus carnes; lo quiera o no, se instituye como su tercero en cuanto convalida, mediante el don que recibe y que encarna por mucho tiempo (lo que a falta de un mejor término llamamos la vida), el don que los amantes se hicieron una vez.

* La expresión *entrer en religion*, que traducimos literalmente para conservar la comparación del autor, significa “hacerse religioso”. [T.]

Pero, ¿devolverá él a su vez ese don recibido y que dura? Tal vez, e incluso seguramente, pero de tal manera –también por una ley de la reducción erótica– que nunca se lo devolverá a quienes se lo dieron, sino siempre a aquel que, a su vez, no se lo devolverá; es decir, a su propio hijo.

El hijo ya no se define solamente como el consagrado por excelencia (el que se recibe perfectamente a sí mismo de aquello que recibe), sino como aquel que recibe el don de origen sin que nunca pueda devolvérselo a su donador; y que siempre debe volver a donarlo a un donatario que a su vez nunca se lo devolverá. Como no puede devolver el don, entonces lo hace *transitar* –y primero en él. Dado que se define como el tercero desde un principio a punto de partir, el hijo rompe definitivamente la reciprocidad apartando del donador el retorno del don, para desplazarlo hacia un donatario desconocido y que todavía no es (otro hijo, otro acontecimiento aún por venir). El hijo nos sustrae pues a nosotros los amantes, no solamente la carne que nuestras carnes le dieron, sino sobre todo el retorno a nosotros de su testimonio en favor de nuestro juramento. El hijo por definición abandona a los amantes a sí mismos. Sin embargo, al menos los amantes reciben de ese abandono lo siguiente: vuelven para siempre a sus dos avances y descartan la ilusión garantizadora de una certidumbre externa; envejecerán hasta el final en la reducción erótica. Al perder a su tercero por la partida del hijo, los amantes se condenan a seguir siendo o a convertirse en ellos mismos –solos.

¿Deja sin embargo la partida del hijo a los amantes absolutamente sin ningún testimonio de su juramento? Consideremos que el hijo no puede partir, y por ende alejarse sino porque su carne se apartó de las carnes de los amantes –que sin embargo le han dado la suya. ¿Cómo puede su carne deshacerse así de aquellas que se cruzan en ella y la suscitan? Porque la carne del hijo, apenas ingresa en la visibilidad, aparece también en el mundo al igual que toda carne, no como una carne, sino como un cuerpo. Porque ninguna carne puede verse como tal –es preciso sentirla y cada carne no puede sentirse directamente más que a sí misma. Por lo tanto, desde que aparece el hijo, se muestra como simple cuerpo y desaparece como carne. Con ello, el hijo simplemente reproduce en la posición del tercero lo que he comprobado en la posición del amante: que la erotización de mi carne siempre acaba interrumpiéndose (§ 26) y que mi finitud nos

reconduce, al otro y a mí, al rango de cuerpos (§ 27). La partida del hijo confirma pues a secas la suspensión de mi carne erotizada. Su testimonio como tercero del juramento no podía entonces durar más de lo que dura la erotización de las carnes ligadas por el juramento —precisamente el tiempo de una carrera que busca concluir lo más tarde posible (§ 25), por lo tanto siempre demasiado pronto. El hijo parte así como el goce se suspende —demasiado pronto e inevitablemente; porque el tiempo recobra su dominio sobre esas dos finitudes, que no son más que una. La erotización y el hijo se callan pues con el mismo silencio. A partir de allí, el desfallecimiento del hijo para dar testimonio de nuestro juramento adquiere un sentido totalmente distinto. En primer término porque en la medida en que está ausente, el tercero solamente confirma la finitud de toda carne y sobre todo de la carne erotizada. En segundo lugar porque el tercero de cualquier manera no podía confirmar el juramento en tanto que simple carne, desde el momento en que toda carne resulta por definición invisible; sólo le quedaba intentar confirmar el juramento en calidad de cuerpo visible; pero como un cuerpo visible no muestra por sí mismo nada de una carne ni de un juramento entre dos carnes, sólo puede confirmar algo diciendo que ese cuerpo visible proviene del juramento de los amantes y de sus carnes erotizadas. El hijo asume, si así lo decide, la función del tercero al decir aquello que muestra: que ese cuerpo equivale a una carne porque proviene de un juramento. El hijo no podrá entonces calificarse como el tercero del juramento más que diciendo nuestro nombre —que equivale al suyo. Atestigua nuestro juramento —a nosotros— diciendo su nombre —propio. Los amantes nacen de la palabra del hijo. Y si el hijo al fin debe hablar, ya no conviene llamarlo un infante, sino definitivamente el tercero que atestigua*. El hijo al menos puede entonces honrar a su padre y a su madre diciéndoles sus nombres —su apellido familiar; pero el nombre de ellos coincide con el suyo; los honra pues diciéndoles su propio nombre, porque ese nombre le sigue resultando felizmente impropio. Conservamos un nombre familiar, un aire de familia.

Con el alejamiento del hijo no pierdo tanto al hijo (que a su vez no deja de encontrarse y de reencontrarse), sino que me pier-

* Seguramente se refiere a la etimología de *enfant* (“hijo, niño”) que en este caso traducimos con nuestro menos usual “infante”, del latín *infans*: “que no habla”. [T.]

do yo mismo —o más bien nos perdemos nosotros mismos y nuestro juramento que se va con él, bajo el aspecto de una cosa aparente del mundo. El hijo entonces sigue siendo todavía para mí el tercero, que atestigua mi juramento, porque ese no-yo en que se convierte todavía lleva consigo nuestro nombre —más mío que yo, más largo tiempo mío que yo. Sin saber hacia dónde, yo también me evado consagrándome a la partida del tercero, al hijo en tránsito. Con ello gano mi nombre.

§ 40. EL ADIÓS O EL TERCERO ESCATOLÓGICO

Me encuentro en una situación en que la supuesta instancia última —el hijo como el tercero, que plantearía el juicio final sobre el juramento de los amantes— desaparece en el porvenir bajo el aspecto de un cuerpo. La última instancia, tan anhelada y reclamada, se disuelve en el próximo instante por venir, luego en el siguiente y así sin cesar hasta el infinito. Por otra parte, nada es más normal que esa desaparición, puesto que el tercero solicitado consistía únicamente en uno de mis prójimos, nuestro primer prójimo común —el hijo. Ese mero prójimo por definición no podía asegurar la función del último, el extremo, el punto final, sin un segundo por venir. Como amante, me hallo preso en el tiempo; nos encontramos, nosotros como amantes, sometidos a la repetición, expuestos al peligro de perder a cada instante nuestro juramento —obligados pues a asegurarlo en cada ocasión una vez más. El fenómeno amoroso se aplica pues a repetirse para esperar salvarse, ya que ningún tercero se mantiene lo suficiente como para atestiguarlo de una vez por todas. Por cierto, el fenómeno amoroso no carece de testigos ni de terceros; pero todos están de inmediato a punto de partir y no atestiguan más que interinamente. Y dado que cada tercero finalmente se va, el próximo instante llega sin testigo. La repetición le impone pues al fenómeno erótico que afronte la pluralidad de los terceros posibles. Y en rigor, así como el hijo no asegura la función del tercero sino a condición de partir y de apartarse, del mismo modo implica su propia pluralidad, más exactamente su diversificación siempre posible, por ende su ineluctable impropiedad. El hijo no podría pretender permanecer como único

en la misma medida en que no logra seguir siendo permanentemente un testigo: preso de la repetición de la cual proviene y que él reinicia, nunca surge como una completa propiedad de sí mismo (tiene que volverse lo que es bajo el modo de lo inacabado) y sobre todo se inscribe de entrada en un linaje que lo precede y lo prolonga, a tal punto que encubre su propia identidad más que él mismo. El hijo se multiplica o al menos acepta la posibilidad de hermanos y de hermanas. Como un tercero siempre a punto de partir, sólo atestigua por contrapartida, comprobando simplemente que el juramento carece de testigos, que siempre corre el riesgo de disiparse en la pluralidad y que debe entonces agotarse en la repetición. En tal caso, un doble peligro amenaza al fenómeno erótico: ni entre dos ni con un tercero mi unión con el otro se efectuaría alguna vez decididamente; se consumiría en perseguirse sin alcanzarse, repitiéndose sin tregua y reiniciándose sin esperanza, obsesionada por el asedio de lo mismo, su falta y su vuelta sobre sí. El otro repetiría lo mismo. Vale decir, el infierno de este mundo.

¿Qué voy a hacer? ¿Qué voy a hacer, yo como amante, con el otro que pretendo amar, para evitarnos ese infierno? No me queda más que tratar de revertir la situación: puesto que la última instancia se devalúa en el próximo instante y su repetición, no puedo sino amar de otro modo —de manera tal que el próximo instante se vuelva decididamente una última instancia. ¿Qué significa que lo próximo sea siempre lo último? Que habría que llegar a amar de manera tal que el próximo instante —en el cual la muerte siempre puede sorprenderme (¿y por qué no llegaría ahora mismo, antes de que termine de escribir esta frase, antes de que tú, lector, termines de leerla?), instante en el cual puede fijar mi última reducción erótica, en el cual puede grabar mi último juramento—, que ese instante entonces, sin arrepentimiento, sin condición y sin reservas, pueda valer como el cumplimiento mismo de mi destino en tanto que amante. Entonces el instante próximo podrá sustraerse de la insignificancia de la disipación, y por tanto de la repetición; o más bien se volverá por primera vez una instancia última, en la misma medida en que yo lo cumpla de tal manera que pueda reivindicar la situación erótica como mi estatuto definitivo de amante, en donde me hallará y adonde me fijará. De donde surge este precepto estrictamente escatológico: ama como si el próximo instante de tu reducción erótica constituyera la última instancia de tu juramento.

O bien: ama ahora como si tu próximo acto de amor efectuara tu última posibilidad de amar. O bien finalmente: ama en el instante como si ya no tuvieras ningún otro para amar nunca más. Se trata de transformar un instante entre otros –un simple *item* insignificante de la repetición– en una instancia última, es decir, volverlo escatológico erigiéndolo como el tercero que atestiguará para siempre, ya que ningún otro le va a suceder nunca. Y esto puede cumplirse con tal que decida asumir el instante inmediatamente venidero no sólo como un acontecimiento decisivo, sino como el acontecimiento en última instancia –como el advenimiento de la última instancia. Lo cual puede hacerse con tal que me resuelva, en ese instante, a amar como quisiera verme amar (y verme amado) en el último día y para siempre, como si ese instante debiera quedar sin un sustituto y fijara mi figura de amante.

Nunca el amante se ha anticipado en mí tan resueltamente como con esa decisión de amar en el instante como si amara en última instancia. Por supuesto, se trata de la decisión de amar, tal y como la cumple la verdadera resolución anticipatoria, en la cual, al hacer el amor, el amante instauro la posibilidad misma del fenómeno erótico del otro (§ 37). Pero no se trata solamente de anticiparse a la posibilidad, por una anticipación sobre el futuro de los amantes y sobre el advenimiento de su tercero en el tiempo (§ 36 y § 38). Se trata de anticiparse a la misma efectividad de esa posibilidad: amo en efecto a cada instante (posibilidad) como si ese instante debiera revelar que es la última instancia para hacer el amor (efectividad). Ya no amo solamente como si no fuera a tener ninguna otra ocasión de hacer el amor, sino de tal modo y a fin de que esa ocasión se vuelva definitivamente la última. La anticipación no se anticipa pues tan sólo a la posibilidad del juramento, sino a su cumplimiento. Me realizo como amante porque puedo amar (y esto sólo depende de mí) a cada instante como por toda la eternidad. El amante en que decido convertirme –así como el amante en que el otro se convierte por mí en nuestro único juramento– cumple pues las promesas de la eternidad sin esperarla, desde el instante presente. O mejor dicho: no es tanto que prometa la eternidad, sino que eterniza la promesa cumpliéndola (al hacer el amor) *sub specie aeternitatis*, bajo el aspecto de la eternidad –más precisamente, a la luz de lo irrevocable. El amante tiene un buen final; dispone del poder de anticipar el cumplimiento y en el límite pasar amando a cada ins-

tante como si fuera en última instancia; no necesita que el tiempo termine para terminar con el tiempo –le (o más bien, les) basta con amar desde el tiempo en última instancia. Los amantes no se prometen la eternidad, la provocan y se la brindan desde ahora. Porque la eternidad no llega desde el exterior y facultativamente para concluir la historia de la reducción erótica una vez que el tiempo accidentalmente ha perimido (por la muerte); surge del juramento mismo como su requerimiento íntimo e intransigente, desde el curso del tiempo (§ 22). El amor quería la eternidad en el tiempo y desde el primer instante; y ahora la obtiene porque la anticipa y la provoca. El amor goza de la eternidad desde el instante en que goza de sí mismo. La eternidad anticipada así no corona el amor, no recompensa el juramento, no celebra la fidelidad, sino que satisface las necesidades de la estricta racionalidad erótica.

La anticipación escatológica responde en efecto, de tres modos distintos, a las necesidades de la racionalidad erótica. Porque sólo la eternidad permite responder a tres preguntas que los amantes no pueden evitar y que sobre todo no quieren dejar sin respuestas. De esas respuestas depende en efecto lo que llamaremos el juicio final de su amor: el juicio que revela su verdad última que hasta entonces permanecía velada, el juicio también que dará testimonio del juramento para siempre, finalmente el juicio que brinda la seguridad esperada desde el comienzo (§§ 2-3).

La primera pregunta se enuncia así: “¿A quién amé al fin verdaderamente?”. Porque bien puedo no saberlo, ya sea que imagine amar (o más bien dude en amar) a varios otros en el mismo momento, ya sea que haya creído o intentado amar a varios sucesivamente, ya sea que espere otra posibilidad todavía anónima. Esa pregunta quedará obviamente sin respuesta mientras yo permanezca en el tiempo –dentro de la sucesión de los instantes disponibles para una decisión y dispuestos para la repetición. Por el contrario, obtendrá inmediatamente una respuesta apenas quede suspendida la repetición y se detenga la sucesión temporal –porque aquel a quien ame en el último instante aparecerá *hic et nunc* como aquel a quien he amado en última instancia. No es que el último amado designe automáticamente aquel a quien amo para siempre –pero al menos sabría que amo absolutamente y para siempre cuando ya no tenga la posibilidad de la repetición, ni la posibilidad de la posibilidad y acceda a la imposibilidad de la

imposibilidad. En el instante en que todo se cumpla, veré al fin a quién amo en última instancia –su rostro surgirá y se impondrá desde el fondo de la anticipación escatológica al pasar a la eternidad. Porque sólo la eternidad responde a la necesidad de la razón erótica concerniente a *la seguridad del presente*: saber definitivamente a quién amo (§§ 4-6).

La segunda pregunta se formula así: “¿Tendré la fuerza, la inteligencia y el plazo para amarte hasta el final, sin remanente ni queja?”. Porque aquel a quien amo se me impone evidentemente como un fenómeno saturado, cuya intuición sin fin ni medida no deja de desbordar todas las significaciones que intento asignarle a partir de la primera de ellas, “¡Aquí estoy!” (§ 21). Considerar seriamente el rostro de otro, más precisamente de *ese* otro insustituible cuyo amante declaro ser (§ 22), exige de mí que sin descanso le dé un nuevo sentido a las intuiciones que no dejan de llegarme, por lo tanto, que diga todas las palabras y pronuncie todos los nombres (§ 28) que pueda poner en circulación, y hasta que invente otros a fin de realizar su interpretación ilimitada. El amante nunca termina de decirse el amado para sí mismo, decirse él mismo al amado y decirle el amado al amado. Frente a las intuiciones que le inspira el amado, el amante debe desplegar una hermenéutica sin fin, una conversación infinita; le hace falta pues un plazo ilimitado para sostener su discurso sin conclusión. El amor requiere la eternidad porque nunca puede terminar de decirse a sí mismo el exceso de la intuición por encima de la significación. No sabré a quién amo sino en última instancia –por una anticipación escatológica de la eternidad, la única condición de su hermenéutica erótica infinita. De ese modo, sólo la eternidad responde a la necesidad de la razón erótica concerniente a *la seguridad de un futuro*: poder decirme sin fin a quién amo e informármelo, puesto que sin mí lo ignoraría.

La tercera pregunta, finalmente, reza: “¿Cómo pudimos perdernos y separarnos cuando nos amábamos tanto?”. Por cierto, esta pregunta no siempre tiene que plantearse (porque no nos perdemos inevitablemente), aunque a menudo debe ser planteada (ya que la mayor parte del tiempo nos perdemos); por otro lado, no implica contradicción alguna, puesto que la finitud erótica (§ 27), junto a la suspensión que la indica (§ 26), acarrea la ineluctable posibilidad de la separación y la decepción (§ 30). Si bien tal oscurecimiento no es para nada invencible, tampoco tiene nada de facultativo y todo ju-

ramento debe enfrentarlo, aun cuando no todo juramento sucumbe a él; el juramento, que les permitió a los amantes constituir su fenómeno erótico cruzado, puede haber sido efectivo y sin embargo haber desaparecido; el cumplimiento del juramento no queda invalidado (al menos no íntegramente) porque la suspensión haya prevalecido sobre el juramento y le haya negado así la eternidad. El que ya no nos amemos más no implica que no nos hayamos amado en absoluto, nunca; pero esto exige que dividamos entre lo que hemos cumplido y aquello en lo que hemos fallado dentro de ese juramento ambiguo. En tal caso, la razón erótica tiene la necesidad y el derecho de revisar su pasado para asegurarse de ello y evaluarlo; tiene que poder reapropiarse, en una especie de nueva investigación retrospectiva, de su decepción y de su goce y terminar haciéndoles justicia. En el mejor de los casos, los amantes pueden reconocer que realizaron un verdadero juramento incluso si la erotización de sus carnes no pudo mantenerlo; también pueden a veces perdonarse su mutuo abandono en nombre de sus primeros avances, que en efecto nada podrá anular. De tal manera, la eternidad satisface la necesidad de la razón erótica con respecto a *la seguridad de un pasado* –poder finalmente decirnos cómo nos amamos todavía, a pesar de todo.

La resolución anticipatoria desemboca pues en la anticipación escatológica –en cuanto amante, debo, debemos–, amar como si el próximo instante lo decidiera todo en última instancia. Amar exige amar sin que se pueda ni tampoco se quiera esperar más para amar perfectamente, definitivamente y para siempre. Amar requiere que la primera vez ya coincida con la última vez. El amanecer y la tarde no forman más que un solo crepúsculo –el tiempo de amar no dura y se juega en un instante, un fragmento, un palpar–, sólo un latido del corazón, la más ínfima distancia, el *articulum*, nos separa de la eternidad. Nos amamos *in articulo vitae*, es decir, *in articulo mortis*; la muerte no asusta al amante así como la línea de llegada no atemoriza al corredor: antes bien temería no alcanzarla lo bastante rápido. No disponemos pues sino de un instante, un solo átomo de instante, un solo artículo y es ahora. *Nunc est amandum*, hay que amar ahora, en el instante o nunca, en el instante y para siempre. El instante no se da más que para eso. La tensión temporal de la carne que se excita, que se contiene tanto como puede de liberar el “¡Ha empezado!” del goce (§ 25), se radicaliza en este caso aboliendo la misma diferencia entre el instante presente y la última instancia, entre “aho-

ra” y “todavía” –fijándolos uno al otro en el único “¡Ven!”. El tiempo de los amantes anula la repetición y se instala de entrada en el final. Los amantes se dicen con el fin y en el fin –parten juntos desde el comienzo y pueden no apartarse uno del otro. Esa progresión inicial hacia lo definitivo se denomina el adiós. Los amantes cumplen su juramento con el adiós –con el pasaje a Dios, a quien convocan como su último testigo, su primer testigo, que no parte y no miente nunca. Entonces, por primera vez, se dicen “adiós”: el año próximo en Jerusalén –la próxima vez en Dios. Pensar a Dios puede realizarse, eróticamente, en ese “adiós”.

§ 41. INCLUSO UNO MISMO

El adiós me proyecta en el cumplimiento de mi juramento. Puesto que hicimos el amor una vez, lo hemos hecho para siempre jamás, porque lo que ha sido hecho no puede no haberlo sido; y eso más que cualquier otra cosa. Una vez amante, lo sigo siendo para siempre, pues ya no depende de mí el no haber amado –el otro siempre atestiguará, aunque yo lo niegue, que fui su amante. Por consiguiente, recibo del otro algo que no poseo por mí mismo (ni él por sí mismo) y que sin embargo le doy (como él me lo da): la dignidad de amante. Una vez más, después de la significación (§ 21) y la carne (§ 23), el goce (§ 25) y la fidelidad (§ 36), cada uno da lo que no posee por sí mismo, pero de lo cual sin embargo dispone sólo para el otro; así cada cual, dentro de la propia penuria de cada uno en sí mismo, se revela sin embargo más íntimo para el otro que ese otro para sí mismo. Nunca sé en verdad y con seguridad si el otro me ama cuando me hace el amor y se convierte en mi amante; pero sé absolutamente y compruebo indiscutiblemente que al hacerlo se convierte en mi amante y me convierte en el suyo; es algo que siento, experimento y verifico de una vez por todas. En una palabra, si al hacerme el amor el otro no puede convertirme en amado sin duda alguna, sin embargo me vuelve algo que no puedo ser yo solo –me convierte en (su) amante. Por lo tanto, no puedo dejar de constatar me y aceptarme como un amante, desde el momento en que el otro me da ese nombre diciéndome que lo soy, y que me confiere ese rango al dejarme serlo. Pero si el otro me reco-

noce como su amante y me deja experimentar que me convierto en amante, entonces me convalida desde el punto de vista de la reducción erótica. Me consagra en tanto que amante, ratifica mi pretensión de amar, justifica que yo intervenga en la reducción erótica. También me asegura entonces que merezco jugar el juego de amar, ya que juego bien al amante: finalmente me siento seguro. Y dado que sólo el hecho de que me amen puede brindar esa seguridad (§ 2), me encuentro amable en cuanto amante provocado. Amado porque soy amable, amable porque soy amante.

Como amado en tanto que amante, ¿podré entonces, ya que me experimento como amante, experimentarme finalmente como amado –y amarme entonces legítimamente a mí mismo? Evidentemente, no podría revocar la contradicción radical de todo amar de cada uno por sí mismo; cada vez que pretenda eximirme del otro y basarme sólo en mí para responder a la pregunta “¿Me aman?”, por odio a mí mismo, desembocaré en el odio de todos por todos y de cada uno por sí mismo (§§ 8-14). Pero en esta ocasión ya no se trata de ese autismo suicida, puesto que ahora no me encuentro amable sino en la medida en que el otro me dice y me asegura que cumplo la función de amante. Como amable en tanto que amante, no me amo entonces a mí mismo, sino que recibo mi seguridad de otro lugar. No me amo inmediatamente a mí mismo, cada uno para sí y yo por mí mismo, sino mediante el desvío de quien me dice que yo lo amo, que ama que lo ame y que por eso me ama. Me encuentro amable gracias al otro; y si finalmente me arriesgo a amarme, o al menos a no odiarme más (o sea, a perdonarme), me atrevo a ello por la palabra del otro, por mi confianza en él y no en mí; remontaré mi odio hacia mí mismo como si caminara sobre las aguas o pusiera un pie en el vacío –porque además la voz del otro me habrá convencido (o casi) de que puedo hacerlo y lo valgo. Me amo mediatamente o más bien dejo de odiarme por la mediación del otro, no por mí mismo. Sin embargo, no debe entenderse tal mediación como la de la ley moral, que supuestamente me hace a amar a todos los hombres; no es sólo que ninguna ley puede ordenar amar, ni exigir hacerse amar; no es sólo que semejante ley ocultaría al otro rebajándolo al rango de una ocasión entre otras para obedecerla; sino que no se trata en absoluto de una ley, porque en este caso no se trata justamente de una mediación entre el otro y yo, sino de una mediación realizada por el otro amante entre mi

ra” y “todavía” –fijándolos uno al otro en el único “¡Ven!”. El tiempo de los amantes anula la repetición y se instala de entrada en el final. Los amantes se dicen con el fin y en el fin –parten juntos desde el comienzo y pueden no apartarse uno del otro. Esa progresión inicial hacia lo definitivo se denomina el adiós. Los amantes cumplen su juramento con el adiós –con el pasaje a Dios, a quien convocan como su último testigo, su primer testigo, que no parte y no miente nunca. Entonces, por primera vez, se dicen “adiós”: el año próximo en Jerusalén –la próxima vez en Dios. Pensar a Dios puede realizarse, eróticamente, en ese “adiós”.

§ 41. INCLUSO UNO MISMO

El adiós me proyecta en el cumplimiento de mi juramento. Puesto que hicimos el amor una vez, lo hemos hecho para siempre jamás, porque lo que ha sido hecho no puede no haberlo sido; y eso más que cualquier otra cosa. Una vez amante, lo sigo siendo para siempre, pues ya no depende de mí el no haber amado –el otro siempre atestiguará, aunque yo lo niegue, que fui su amante. Por consiguiente, recibo del otro algo que no poseo por mí mismo (ni él por sí mismo) y que sin embargo le doy (como él me lo da): la dignidad de amante. Una vez más, después de la significación (§ 21) y la carne (§ 23), el goce (§ 25) y la fidelidad (§ 36), cada uno da lo que no posee por sí mismo, pero de lo cual sin embargo vez me consagro en verdad al otro, pues me recibo en verdad íntegramente –como amante– de aquello que recibo –él. Me amo incluso yo por la palabra del otro, que se dice mi amante. Creo más en lo que me dice que en todo lo que yo me haya dicho alguna vez.

Si semejante amor incluso a uno mismo supera en mí las aporías del amor a sí mismo, se lo debe en primer lugar al otro –el otro que se revela más amante que yo y me hace convertirme a mí también en amante gracias a él. Si finalmente puedo considerar el cumplir a fondo la reducción erótica y terminar por no odiarme más y amarme incluso yo, se lo debo al otro amante, por ende a su anterioridad con respecto a mí. El otro me precede pues en el papel de amante, que asume primero, al contrario de lo que supuse hasta ahora. La consecuencia inevitable de ello es que el avance se invierte y pasa de

mí a él. El centro de la reducción erótica de pronto retrocede ante mí y vuelvo a estar en su periferia, o al menos descentrado. Por lo tanto, toda la reducción no era resultado de mi avance. De hecho, sin que lo sepa todavía, ella misma precedía mi avance.

Si la reducción erótica se había adelantado incluso a mi avance, quiere decir que ahora requiere una tercera y última formulación. Así como se instauraba con la pregunta “¿Me aman –desde otro lugar?”, que planteaba la vanidad (§ 3), para radicalizarse luego con la pregunta “¿Puedo amar, yo primero?”, que se imponía el amante (§ 17); del mismo modo, ahora que el avance del amante (§ 18) se invierte y proviene primero del otro y ya no de mí, hay que pensar la reducción erótica a partir del amante realizado, a partir del otro y ya no de mí, a partir del adiós y no de la repetición. Esta última oscilación del centro de gravedad puede enunciarse así: “Tú me amaste primero”. No es que yo pueda en algún momento eximirme de convertirme en amante arriesgando mi propio avance –sin el cual la aporía del amor a sí mismo perpetuaría el odio de todos por todos y de cada uno por sí mismo; sino que en mi impulso y en la medida en que me impulso, descubro que ese mismo avance no me pertenece y que no lo inauguro, sino que me esperaba, que me aspira y me sostiene como el aire que suscita un vuelo o el agua nadar. Más aún, al fin comprendo que en ese avance el otro ya había empezado a volverse amante mucho antes que yo; que al marchar a ciegas por el camino de la reducción erótica, de hecho, desde un principio había hallado sin duda lo que creía buscar solo; o más exactamente, que aquello que buscaba ya me había hallado y me había dirigido directamente a él. Cuando avanzaba perdido en mi propio avance, amante ciego, sin saber a quién amar, ni cómo, otros amantes sin duda, más antiguos que yo, me seguían con la mirada, velaban por mis pasos y ya me amaban a mis espaldas, a pesar de mí. Para que yo entrara en la reducción erótica, hacía falta que otro amante me hubiese precedido y, desde allí, me llamara en silencio.

§ 42. EL SENTIDO ÚNICO

Y aquí estoy de vuelta en el punto de donde partí –pero ahora con la seguridad que me faltaba al comienzo. Ahora sé lo que

deseaba saber. Aprendí que nunca hubiera podido preguntarme “¿Me aman –desde otro lugar?”, si algún otro no me amase primero, él también, él en primer lugar. Fue preciso que entrara en la reducción erótica y que me adelantara bajo la figura del amante para que la lógica del amor me condujese imperceptiblemente, pero ineluctablemente, a comprender que el otro me amaba mucho antes de que yo lo ame. Bastó con que aceptara esa posibilidad para que se hiciera efectiva.

De hecho, nadie puede pretender, por lo menos sin mentirse o contradecirse, que nadie lo ama ni lo ha amado. Algo que confirman varios argumentos. En primer lugar, para quejarse de que no me aman ya es preciso que viva; y para que viva, fue preciso que otros se amaran uno al otro (por accidente o por resolución, un momento o una eternidad, importa poco la manera), de modo que gozaran con ello y que me dieran sin conocerme y por anticipado a mí mismo; por lo tanto, fue preciso que se amaran lo suficiente como para hacerme el don de mí mismo desde el fondo de mi futuro. En segundo lugar, tampoco nadie puede pretender que nadie lo ama si no se lo reprocha a un interlocutor al menos posible, si no se lo dice a alguien que pueda escucharlo. De allí surgen dos soluciones: o bien el otro ya me está escuchando efectivamente y en un sentido mínimo me ama en el presente; o bien nadie escucha o todavía no escucha. Pero aun en tal caso, todavía puedo seguir apelando mi causa, lamentar mi suerte y acusar al mundo; y no puedo hacerlo sino porque supongo que no hablo en el vacío, porque creo que todavía está abierta la posibilidad de que un día me escuchen, que un tercero algún día me haga justicia, en resumen, que escatológicamente me va a amar un amante todavía por venir. El futuro no redime en este caso al presente por una estúpida ilusión empírica; más bien apelo desde la indiferencia empírica presente a mi posibilidad trascendental e inalienable de ser en tanto que amante, en tanto que conservo la posibilidad al menos de que me amen (§ 3) un día u otro, de una manera o de otra.

De hecho, para mí nunca se trata de saber si alguien me amó, me ama o me amará, sino de saber quién y cuándo. Porque en rigor siempre se da así: ya me han amado, me aman o me amarán, o más probablemente me suceden las tres cosas. Para mí, que me sé ciertamente en deuda al menos posible (de hecho, real) hacia un amante (desconocido o más a menudo conocido), únicamente se trata de

saber si amo, a quién amo y cómo lo amo. Y como para saberlo basta con que lo decida y para decidirlo sólo necesito de mí, por lo tanto nunca me falta nada para convertirme en amante. Amo de entrada según la imposibilidad de la imposibilidad.

Sin duda tales argumentos pueden parecer otras tantas paradojas. Sin embargo, eso no basta para descalificarlos, tal como no dejaría de concluir una mirada de corto alcance; ya que las paradojas no surgen sino cuando se intenta considerar ciertos fenómenos a partir de otro punto de vista distinto del que requieren, o siguiendo una intencionalidad que contradice su manifestación a partir de sí mismos (su anamorfosis); la paradoja señala de hecho la figura que adquieren ciertos fenómenos refractarios a su constitución como supuestos objetos de un sujeto trascendental, cuya pretendida posición *a priori* refutan. Pero cuando aborda los fenómenos eróticos, el *ego* convertido en amante ya no constituye nada objetivo; ya no hay ninguna otra cosa aparte de él mismo, ni tampoco cosas, ni siquiera hay mundo, sino sólo él mismo y su reducción erótica. El amante no constituye los fenómenos eróticos como nuevos objetos, anexados a la masa de los que ya conoce; por el contrario, se deja recoger a su vez con su propia visibilidad radicalmente nueva, exclusivamente reservada para aquellos que gozan del privilegio de amar y de hacerse amar. Desde *ese* punto de vista, las paradojas se desvanecen, o más bien aparecen con su propia visibilidad, clara y distinta en su orden, con una evidencia serena aunque condicional; la evidencia de los fenómenos eróticos no se manifiesta en efecto sino bajo la condición de que se acepte su lógica propia —la que instauro la operación inaugural de la reducción erótica. Al contrario de lo que terminó suponiendo la metafísica, el amor no carece de razón ni de lógica; simplemente no admite otras que no sean las suyas y sólo se vuelve legible a partir de ellas. El amor sólo se dice y se hace en un único sentido, el suyo.

El amor no se dice y no se da más que en un sentido único, estrictamente unívoco. Si se lo diversifica en acepciones sutiles y diferenciadas hasta la equivocidad, no por eso se lo analiza mejor: se lo disuelve y se lo deja escapar por completo. El amor se define tal como se despliega —a partir de la reducción erótica y únicamente a partir de ella; no admite pues ninguna otra variación más que la de los momentos de esa única reducción. Un pensamiento correcto sobre el amor se destaca por su capacidad

para sostener lo más lejos posible la univocidad esencial de su sentido único. Pero no hay que confundirse: dicha univocidad no se funda en la preeminencia imperial del amante que dominaría todo lo que pueda hasta la indistinción, así como la unidad de la ciencia se funda en la indiferencia del *ego* hacia la diferencia de los objetos que aplanan la identidad de las condiciones de su conocimiento; por el contrario, todos los casos del amor convergen en que el amante pierde su primacía y que se expone en toda ocasión, como aquellos objetos por otra parte, a la única pregunta de la vanidad: “¿Me aman –desde otro lugar?”; a partir de lo cual, puede emprender la travesía de las figuras impuestas por la reducción erótica. Fuera de esa reducción, no hay amor ni amante. Dentro de ella, un sentido único del amor.

Se objetará sin embargo que el concepto de amor sigue siendo equívoco y que debe seguir siéndolo para no contradecir sus figuras extremas. Examinemos pues esas supuestas dicotomías y veamos si ponen en cuestión la univocidad del amor. En primer lugar, se puede argumentar, ¿cómo mantener dentro de un mismo concepto las pulsiones que me empujan hacia objetos tan diferentes como el dinero, las drogas, el sexo o el poder, y sobre todo cómo asimilarlas al movimiento que me impulsa hacia el otro (un hombre, una mujer, Dios, etc.)? ¿No es de sentido común admitir en tal caso una radical equivocidad? Para aclarar la cuestión, basta con regresar al criterio de la reducción erótica y revisar los casos en que puede ejercerse. De entrada pareciera que la pregunta “¿Me aman –desde otro lugar?” (menos aún las que se deducen de ella) no puede concernir a los objetos mundanos arriba enumerados, simplemente porque, aun cuando pueda desear poseerlos, no puedo esperar de ellos ninguna seguridad desde otro lugar; en efecto, su posesión excluye cualquier otro lugar y los encapsula dentro de mi mónada, que los asimila (o a la inversa). Por el contrario, los movimientos que me impulsan hacia el otro permiten escuchar la pregunta “¿Me aman –desde otro lugar?”, ejerciendo pues la reducción erótica, precisamente porque todos desembocan en la irreductible alteridad del otro. No hallamos en tal caso ninguna equivocidad del amor, sino la estricta oposición entre los deseos de objetos mundanos a poseer, que no tienen relación con el amor, y el único sentido del amor, que se reconoce con el ejercicio de la reducción erótica y con la prueba del otro lugar.

Sin embargo, tal respuesta no impide una segunda objeción: aun dentro del dominio así definido por la alteridad, ¿no hay que distinguir al menos entre el amor erótico y el amor amistoso, o sea admitir nuevamente una equivocidad del amor? Volvamos una vez más al criterio de la reducción erótica y comprobemos lo que permite plantear la pregunta “¿Me aman –desde otro lugar?”. Rápidamente vemos que hay que distinguir dos casos. O bien entiendo por amistad una relación de igualdad (o de cuasi-igualdad) entre dos participantes, que comparten el mismo interés (placer, utilidad, virtud, etc.) por una cosa del mundo, que constituye el tercero entre ellos; ¿depende del otro lugar una relación semejante? Por supuesto que no, porque puede revertirse de uno al otro y ese otro lugar siempre debería poder volverse un *aquí*, al contrario del otro lugar erótico (§ 5); y también no, puesto que se trata de un intercambio recíproco del tercero mundano, del que ambos deben gozar y que deben poseer por igual; esa reciprocidad se excluye pues de la reducción erótica donde el amante renuncia a la reciprocidad al emprender el avance (§ 18). Semejante figura de la amistad, que la interpreta como el goce recíproco de un tercero mundano, no introduce ninguna equivocidad en el concepto de amor simplemente porque no depende de él en absoluto. O bien interpretamos la amistad como el reclamo de otro lugar irreversible, el avance sin reciprocidad del amigo y el juramento como pura significación común. Pero entonces se trata formalmente del amor en su concepto original, aun cuando no se trate de la totalidad de sus figuras. En todo caso, esa diferencia no basta para introducir una oposición entre el amor y ese tipo de amistad, mucho menos una equivocidad.

Se podría responder con una tercera objeción, aparentemente más fuerte. En efecto, entre el amor y la amistad se da una flagrante equivocidad: la amistad suscribe ciertamente a la reducción erótica en la medida en que pregunto “¿Me aman –desde otro lugar?”; también me conduce a convertirme en amante, que ama primero sin esperar la reciprocidad (“¿Puedo amar, yo primero?”); pero se detiene ante la reducción erótica radicalizada y rechaza el intercambio de las carnes erotizadas. Hasta deja excluido ese estadio con total conocimiento de causa: para proteger su privilegio distintivo –ejercerse en el mismo momento con *varios* amigos– mi carne no debe recibirse de una carne en particular, a

fin de no atarse ni tampoco limitarse a algún amigo en particular; la amistad no requiere la exclusividad; incluso la rechaza y se opone así a la reducción radicalizada, en la cual puedo (y por tanto debo) recibir mi carne de *una* sola carne ajena y darle la suya a *un* solo otro. No podemos ignorar tal diferencia —que se refiere nada menos que a la exclusividad del otro y a la erotización de la carne hasta el goce y la suspensión. Pero falta evaluarla con mucha más precisión.

Una vez más, comprobamos que la amistad indiscutiblemente toma el mismo camino de la reducción erótica, sin ambages ni ambigüedad (vanidad, otro lugar, amante, avance, juramento); por lo tanto, esa vía sigue siendo en verdad la del amor único. No obstante, una diferencia capital los separa; se da en primer lugar en el cruce de las carnes erotizadas (§ 23-24) y el pasaje al goce (§ 25), que el amor alcanza pero de los cuales la amistad se abstiene. ¿Basta esa detención para excluirla del único sentido del amor? Parece que no, por varias razones. Primero, la amistad que cumple las primeras etapas en el camino de la reducción erótica ha ganado su carta de ciudadanía en el terreno, por el derecho de suelo; no se lo negaremos. Y tanto menos en la medida en que no plantea justamente los problemas que encuentran las etapas posteriores. En efecto, a partir del cruce de las carnes, cada fase erótica suscita de inmediato su momento negativo, inseparable e inevitable —como la engeguecedora confusión del orgasmo, la automaticidad de la erotización, la finitud y la suspensión, la mentira y la naturalización, etc.; todo pasa como si en la vía erótica avanzáramos rápidamente mientras que la amistad estaría por detrás del amante; pero las pruebas comienzan a acumularse en tanto que el amante continúa solo sin la amistad. Habría entonces que invertir la pregunta e interrogar: ¿no esbozaría el amigo una figura más breve pero más realizada de la reducción erótica que la constituida por el amante, que sólo prosigue más adelante para desplegar su lado oscuro (al menos durante un largo episodio, § 29-34)?

Segundo, ¿qué cosa del fenómeno erótico le falta exactamente a la amistad? Contrariamente a las evidencias perezosas, no le falta la erotización de la carne ni tampoco está exceptuada del juramento; también en la amistad puedo recibir mi carne del amigo, que me la da sin tenerla, en calidad de amante; también el amigo me abraza y me sostiene (aunque también la madre con el

niño, el padre con el hijo, etc.). Sólo que en este caso la erotización de las carnes no llega hasta el goce y no se expone entonces a la suspensión. Tampoco debe temerse ninguna ambigüedad en semejante erotización de la carne sin gozar: ya sé que la erotización puede permanecer libre, vale decir que la carne puede dejarse erotizar sin el tacto inmediato de otra carne, sino por la mera palabra (§ 35). Sería posible en efecto que la amistad tome precisamente ese camino y lo ejemplifique primero; pasaría entonces directamente del cruce de mi carne con la del otro (§ 23) a la erotización libre (§ 35, e incluso § 28), sin haber tenido que atravesar por ello la finitud involuntaria de la suspensión, ni enfrentar el confuso debate de la mentira con la sinceridad (§§ 29-34). ¿El amigo aparecería como el amante feliz por ser parcial?

Tercero, sería posible que la amistad, entendida de acuerdo a ese privilegio y ese atajo, ya no se defina primero ni únicamente por su detención ante el intercambio de las carnes erotizadas, sino por su opción anticipada por la erotización libre. Al rehusar internarse en la suspensión y la repetición, la amistad se desprende así por anticipado de la temporalidad, por lo tanto del hijo como el tercero a punto de partir (§ 39); no accede sin embargo directamente al tercero escatológico (§ 40), porque en rigor no tiene como función amar a un solo otro, amar entonces de una vez por todas y en la eternidad. Por lo menos, aunque mal ubicada entre el tercero a punto de partir y el tercero escatológico, entre el hijo y el adiós, la amistad vuelve a asentarse indiscutiblemente en la vía erótica, más allá de la suspensión, la naturalización y la decepción. La amistad entonces no abandona nunca la reducción erótica en el camino; más bien corta camino para rodear un pasaje difícil y acercarse más rápido al final. Si permanece dentro de la reducción erótica, concluimos que tampoco se exceptúa del sentido único del amor.

Se podría objetar también, precisamente en este punto, que todavía persiste una equivocidad, al menos entre *έρως* y *αγάπη*. Como no se ha establecido la distinción filológica precisa y constante que podría oponerlos, atengámonos a la acepción más ampliamente conocida de su conflicto: el amor pasión, que goza de sí y posee al otro, contrastaría con el amor virtud, que le da al otro y se olvida de sí mismo. Pero no hace falta poner mucha atención para constatar que esos rasgos se intercambian mutuamente. El amante, que renuncia por excelencia a la posesión y a

la reciprocidad al emprender su avance, goza en verdad, erotiza por la palabra, también apela a los celos y a veces flaquea. Pero ese mismo amante que goza y posee no lo logra sin embargo más que olvidándose y abandonándose primero: en general y en principio, por medio de su avance; luego y más precisamente, erotizando en primer lugar la carne del otro antes que la suya (cosa que por otro lado no puede hacer, ya que no la tiene); también debe esperar que el otro le dé su carne; y por último, concediéndole al otro unilateralmente la fidelidad que este último no puede prometer. Su *έρως* se revela pues tan oblativo y gratuito como el *αγάπη*, del que por otra parte ya no se distingue. Hace falta mucha ingenuidad o mucha ceguera, o más bien ignorar todo lo referido al amante y a la lógica erótica, para no ver que el *αγάπη* posee y consume tanto como el *έρως* ofrece y entrega. No se trata de dos amores, sino de dos nombres tomados entre una infinidad de otros nombres para pensar y decir el único amor. Todo lo que se comprende a partir de la reducción erótica se fenomenaliza según su única lógica. Aquello que es una excepción de ésta no indica ningún otro sentido del amor, simplemente no depende de ella. La dificultad no consiste en introducir excepciones a la reducción erótica y equívocos en el amor unívoco, sino en evaluar hasta dónde se extiende su sentido único. Evidentemente, más allá de su sexualización, a la cual sin embargo es lo único que la torna inteligible, aunque sólo constituye una de sus figuras —la más afilada, pero no la más fuerte.

Por eso, si el amor no se dice sino como se lo da —en un solo sentido— y si además Dios se nombra con el mismo nombre del amor, ¿habrá que concluir que Dios ama como amamos nosotros, con el mismo amor que nosotros, de acuerdo a la única reducción erótica? Evidentemente, podemos dudarle, pero no evitarlo. Porque de hecho Dios no se revela solamente por amor y como amor; también se revela por los medios, las figuras, los momentos, los actos y los estadios del amor, del único amor, el que también nosotros practicamos. Él se vuelve amante, como nosotros —pasando por la vanidad (los ídolos), el pedido de que lo amen y el avance de amar primero, el juramento y el rostro (el ícono), la carne y el goce de la comunión, el dolor de nuestra suspensión y la reivindicación celosa, el nacimiento del tercero en tránsito y el anuncio del tercero escatológico, que terminan identificándose con el Hijo encarnado,

hasta la promulgación unilateral por parte suya de nuestra propia fidelidad. Dios practica como nosotros, con nosotros, la lógica de la reducción erótica, según el mismo rito y siguiendo el mismo ritmo que nosotros, a tal punto que incluso podemos preguntarnos si no lo aprendemos de él y de nadie más. Dios ama en el mismo sentido que nosotros.

Excepto por una diferencia infinita. Cuando Dios ama (y en efecto nunca deja de amar), simplemente ama infinitamente mejor que nosotros. Ama a la perfección, sin una falta, sin un error, del principio al fin. Ama siendo el primero y el último. Ama como nadie. Al fin, no solamente descubro que otro me amaba antes de que yo lo ame, pues ese otro ya se había hecho amante antes de mí (§ 41), sino también que ese primer amante se llamaba, desde siempre, Dios. La más alta trascendencia de Dios, la única que no lo deshonra, no se refiere al poder, ni a la sabiduría, ni siquiera a la infinitud, sino al amor. Porque sólo el amor basta para poner en práctica cualquier infinitud, cualquier sabiduría y cualquier poder.

Dios nos precede y nos trasciende, pero primero y sobre todo en cuanto a que nos ama infinitamente mejor de lo que nosotros amamos y lo amamos. Dios nos sobrepasa en calidad de mejor amante.

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2005
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset
Viel 1444, Capital Federal
Tirada: 1.500 ejemplares

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Referencia: 4234

Jean-Luc Marion es profesor de Historia de la Metafísica y de Fenomenología en la Sorbona (París IV) y en la Universidad de Chicago. Es uno de los mayores especialistas en Descartes. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986), *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989), *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique* (1991), *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu* (1996), *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997). Con *El fenómeno erótico* (2003) culmina un proceso que se remonta a *L'Idole et la Distance* (1977) y se bosqueja en los *Prolégomenes a la charité* (1986).

El acontecimiento que significó en Francia la aparición de *El fenómeno erótico* (2003), está relacionado con el surgimiento de una fenomenología de la conciencia amorosa: al igual que Freud, Jean-Luc Marion considera “el fenómeno erótico” de manera unitaria, sin separar el amor de la carne. Se trata de la constitución del sujeto por el amor, lo cual exige retomar en sus fuentes la filosofía occidental, y poner término a la “afasia erótica” que caracteriza a la metafísica desde la Edad Media hasta nuestros días y suprimir el olvido en el que se ha mantenido al amor (*philein*) en la filosofía (*philo-sophia*), cristalizado en Descartes.

Este libro interroga en particular a los psicoanalistas sobre lo que se denomina “el cartesianismo de Lacan” en su concepto de sujeto. Si Descartes, como demuestra aquí Marion, expulsa o cuanto menos ubica al amor en un lugar secundario, ¿se puede retomar, como parece haberlo hecho Lacan, el ego cogito que realiza la operación sin participar al mismo tiempo del olvido de ese amor? ¿Habría logrado Lacan el forzamiento de hacer suyo el sujeto cartesiano sin adoptar la perspectiva a-amorosa que favorecía ese sujeto? ¿O, por el contrario, el privilegio que Lacan no dejó de acordar al saber, se paga, respecto del amor, a un precio que Marion señala como abusivo?

En esta obra el cogito mismo no sale indemne de ese retorno imprevisto del amor en la filosofía. Marion no cuestiona que la experiencia del cogito ofrezca al sujeto una certeza, aunque sea temporalmente puntual. Pero su pregunta “¿para qué sirve?” por la cual introduce el amor, es en efecto devastadora.



Auguste Rodin, 1900.

ISBN 987-1228-03-1



FENOMENO EROTICO, EL
8478672010 C-3 478 275386
FR

